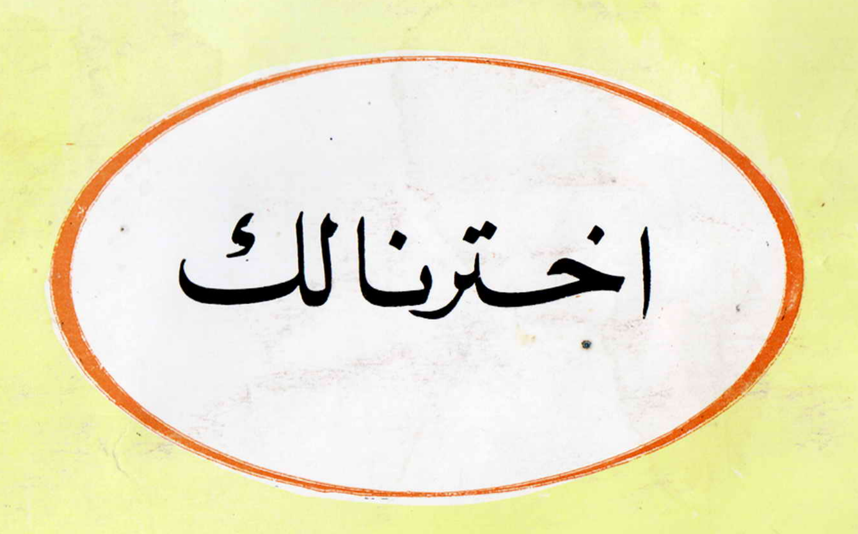
سلسلة

(١)



اخترنا لك

هذه المجموعة من البحوث نشرت
على شكل مقالات في مجلات متفرقة
للسيّد محمّد باقر الصدر



دار الزهراء
للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - لبنان

اخترنا لـك . . .

سلسلة
١

اخترنالك

هذه المجموعة من البحوث نشرت
على شكل مقالات في مجلات متفرقة
للسيد محمد باقر الصدر

الطبعة الاولى
١٣٩٥ هـ ـ ١٩٧٥ م

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة الناشر

في واقع الصراع المحتوم بين قوى الكفر والضلال وبين قوى الاسلام يشعر العاملون في الحقل الإسلامي العام بالحاجة إلى الفكر القوي المنفتح على الحياة بكل ما فيها من تطلعات وانطلاقات ، الذي يعالج الحلول الإسلامية لمشاكل الحياة بقوة وانفتاح. لتقف في مركز القوة أمام الحلول الأخرى المطروحة في الساحة من قِبَل التيارات اللا اسلامية المعاصرة .

وعلى ضوء هذا حاولت « دار الزهراء » أن تقدم لقراء الفكر الإسلامي القوي المنفتح الذي يتمثل في فكر سماحة آية الله المحقق السيد محمد باقر الصدر.

هذا الفكر الذي عرفه روّاد التفكير الإسلامي ببحوثه الفلسفية والاقتصادية والفقهية كأعمق ما يكون الفكر، وكأرحب ما يكون الأفق حتى ليخيّل إليك انه يمثل مدرسة قائمة بذاتها في حركة الإسلام الفكرية في الحياة .

وهذا الكتاب الذي نقدمه هو مجموعة بحوث مختارة نشرت في الصحف والمجلات الإسلامية التي تجد - أيها القارىء الكريم فهرست بأسمائها وموضع البحوث فيها في آخر هذه الحلقة ، فحاولنا أن نجمعها في هذا الكتاب بعد موافقة صاحبها المفكر الإسلامي الكبير .

والله نسأل أن يحفظ لنا وجود محققنا الكبير وأن يديم عطاءه ويوفقنا لخدمة العلم والإسلام والمسلمين .

دار الزهراء - بيروت

في الفلسفة

١ — اليقين الرياضي والمنطق الوضعي



اليقين الرياضي والمنطق الوضعي

قد يكون من أهم الخلافات الفلسفية الـــتي عالجها الفكر البشري على مر العصور وهو الخلاف حول مصدر المعرفة وأساسها.

وقد انقسم المفكرون ازاء هذه المشكلة إلى قسمين :

القسم الأول : آمن بأن المعرفة البشرية ذات أساس عقلي ، فهي تنتهي إلى أسس ومبادىء يدركها العقل إدراكاً حدسياً مباشراً، وعن طريق تلك الأسس والمبادىء وفي ضوئها تستنبط سائر فروع المعرفة .

والقسم الثاني : آمن بأن التجربة هي الأساس العام الوحيد، الذى يمون الإنسان بكل ألوان المعرفـة التي يزخر بها الفكر البشري ، ولا توجد لدى الإنسان أي معارف قبليـــة بصورة مستقلة عن التجربة . وحتى ما يبدو في أعلا درجات التأصل في النفس البشرية من قضايا الرياضة والمنطق ، نظير : ١+١ = ٢ ، والمثلث له ثلاث زوايا ، واثنان نصف الأربعة ، والكل أكبر من جزئه . حتى هذه القضايا ترجع في التحليل إلى التجربة التي عاشها الأنسان على مر الزمن .

فالإنسان حين يمارس التجارب الحياتية أو العلمية ويحاول تفسيرها ، ليس أعزل – على الرأي الأول – بل هو مسلح بتلك المعارف القبلية التي تكون الرصيد الأساسي للمعرفة ، وتقوم بدور المصباح الذي ينير للتجربة طريقها،ويوحي للانسان بتفسير ما يمارسه من تجارب .

وأما على الرأي الثاني ، فالإنسان أعزل تماماً ، لا يملك شيئاً سوى بصيص النور الذي يجدهفي تجاربه ، فلا بد أن يفسر تجربته على أساس هذا النور دون أن يستمد في موقفه ضوءاً من أي معرفة قبلية .

وقد قام المنطق العقلي على أساس الرأي الأول ،وقام المنطق التجريبي الحديث على أساس الرأي الثاني .

وكان من نتيجة تجريبية المنطق الحديث وإنكاره أي أساس عقلي مسبق ، اتجاهه إلى رفض اليقين والقول : بأن المعارف البشرية العامة لا تبلغ درجة اليقين ، مهما توفرت الدلائل عليها وأيدت التجارب صحتها .

خذ مثلا معرفتنا : بأن الماء يغلي إذا أصبح حاراً بدرجة معينة ، فإن هذه المعرفة ليس لها مصدر إلا التجربة ، ومن الطبيعي أن التجربة لا يمكن أن تشمل كل المياه وفي جميع الحالات، لأن العدد الذي يمارس الإنسان إختباره من أفراد الماء محدود على أي حال ، مهما امتدت التجربة أو اتسعت . فالقاعدة

العامة إذن (وهي : أن الماء يغلي عند درجة معينة من الحرارة) لا يمكن استنتاجها بجميع أفرادها من التجربة استنتاجاً مباشراً، وإنما هي في الحقيقة تعميم لمدلولات التجربة. ففي المرحلة الأولى نثبت بالتجربة ان هذا الماء غلي بالحرارة، وذاك الماء غلي أيضاً بالحرارة، وعدة مياه أخرى سجلت نفس النتيجة في التجربة.. وهكذا نعرف بصورة مباشرة من التجربة على كل فرد من المياه التي مارسناها، قضية جزئية تختص بذلك الفرد وعند تجميع عدد كبير من هذه القضايا الجزئية، التي تدل على عليها التجربة دلالة مباشرة، نصل إلى المرحلة الثانية، وهي مرحلة التعميم على أساس الاستقراء العلمي؛ فنعمم مدلولات التجربة، وننتزع من تلك القضايا الجزئية قضية عامة تقول: ان كل ماء يغلي عند درجة معينة من الحرارة، دون فرق بين الأفراد التي جربناها من الماء وغيرها من المياه، التي لم تدخل في نطاق التجربة بعد.

وهذا التعميم في المرحة الثانية لا يقوم على أساس يقيني في رأي المنطق التجريبي، لأن أساس المعرفة الوحيد هو التجربة، وهي لم تمارس إلا مع عدد محدود من أفراد الماء.

فالتعميم إذن - أو المعرفة العامة - لا يعتمد إلا على استقراء ناقص وتجاوز عن الحدود التي شملها نطاق التجربة، وما دام يستبطن هذا التجاوز عن النطاق التجريبي حتماً فلا يمكن أن

نرقى المعرفة العامة إلى درجة اليقـين بحال من الأحوال ، بل تبقى احتمالية ، ويزداد الاحتمال وتكبر درجته كلما ازدادت التجارب وشملت عدداً أكبر من أفراد الطبيعة فإذا جربنا الماء في مائة حـــالة فوجدناه يغلي عند الحرارة ، يصبح إيماننا بالقاعدة العامة (وهي ان كل ماء يغلي عند درجة معينة من الحرارة أقوى من ايماننا حين كانت تجاربنا لا تتجاوز عشر حالات مثلا ، ولكن ايمانـنـا بالقاعدة على أي حال ، ومهما ازدادت الحالات التي تشملها التجربة لا يبلغ إلى مستوى اليقين، ما دام يستبطن ذلك العميم بدون تجربة مباشرة تدل عليه.

وعلى هذا الأساس ينتهي المنطق التجريبي إلى أمرين :

أحدهما : ان المعرفة العامة احتمالية وليست يقينية .

والآخر : إن المعرفة العامة تزداد درجة احتمالها تبعاً لزيادة التجارب التي يعتمد الاستقراء عليها .

والمنطق التجريبي يطبق هذين الأمرين على كل معرفة عامة مهما كان نوعها وموضعها لأنه يؤمن بأن التجربة هي الأساس الوحيد والمصدر الأساسي للمعرفة ، وان كل معرفه عامة لا تعدو أن تكون تعميماً لمطيـــات التجربة ، وتجاوزاً عن مدلولاتها المباشرة إلى القاعدة العامة على أساس الإستقراء .

وبهذا مني المنطق التجريبي بمشكلة خطيرة جداً ، وهي تفسير اليقـين في القضايا الرياضية والمبادىء المنطقية ، وتبرير

الفرق بينها وبين قضايا المعرفة في العلوم الطبيعية .

والمشكلة تبدأ من إدراك الفرق بين قضايا العلوم الطبيعية ، وقضايا الرياضة والمنطق الأولية من النواحي الآتية :

١ - أن قضايا الرياضة والمنطق تبدو يقينية فهناك فرق كبير بين ١ + ١ = ٢ ، أو أن المثلث له ثلاث أضلاع ، أو أن اثنين نصف الأربعة . وبين قضايا العلوم الطبيعية نظير : أن المغناطيس يجذب الحديد ، والمعدن يتمدد بالحرارة ، والماء يغلي إذا صار حاراً بدرجة مائة ، وكل إنسان يموت . فان القضايا الأولى لا نتصور إمكانية الشك فيها بحال ، بينما يمكن أن نشك في القضايا الطبيعية من النوع الثاني . فلو أن عدداً كبيراً من الناس الموثوق بفهمهم وادراكهم للتجارب العلمية أخبرونا بوجود نوع من الماء لا يغلي بالحرارة أو أن بعض المعادن لا تتمدد بالحرارة ، لتوقف ايماننا بالقضية العامة . بينما لا نستطيع أن نشك في الحقيقة الرياضية القائلة أن الأثنين نصف الأربعة ، ولو أخبرنا أكبر عدد ممكن من الناس بأن الأثنين أحياناً تكون ثلث الأربعة .

٢ - أن تكرار الامثلة والتجارب لا أثر له بالنسبة إلى القضية الرياضية ، بينما يلعب دوراً إيجابياً كبيراً في القضايا الطبيعية . فنحن كلما نجد أمثلة أكثر لتمدد المعادن ، أو غليان الماء بالحرارة ، ونمارس عدداً أكبر من التجارب بهذا الصدد ، نزداد تأكداً من القضية العامة ووثوقاً بها . وإذا وجدنا قطعة مغناطيسية واحدة تجذب الحديد ، لم يكفنا ذلك لكي نؤمن

بأن مغناطيس يجذب الحديد . ما لم نكرر التجربة ونستوعب عدداً أكبر من الامثلة والنماذج .

ولكن الأمر بالنسبة إلى القضايا الرياضية يختلف اختلافاً كبيراً ، فإن الإنسان في اللحظة التي يستطيع فيها أن يجمع خمسة كتب وخمسة كتب أخرى ،ويعرف أن مجموعهماعشرة، يمكنه أن يحكم بأن كل خمستين تساوي عشرة ، سواء كانت الأشياء المعدودة كتباً أو أشياء أخرى ، ولا يزداد اليقين بهذه الحقيقة بتكرار الأمثلة وجمع النماذج العديدة .

وبتعبير آخر . أن اليقين بهذه الحقيقة الرياضية يصل منذ اللحظة الاولى من إدراكها إلى درجة كبيرة ، لا يمكن أن يتجاوزها ،بينما نجد اعتقادنا بالقضايا الطبيعية يزداد باستمرار كلما تظافرت التجارب ، وأكدت باستمرار صدق القضية وموضوعيتها .

٣ – ان قضايا العلوم الطبيعية وإن كانت تستبطن تعميماً وتجاوزاً عن حدود التجربة ولكن هذا التجاوز المستبطن لا يتعدى حدود عالم التجربة ، وان تعدى نطاقها الخاص .فنحن حين نقرر أن الماء يغلي لدى درجة معينة من الحرارة ، نتجاوز المياه التي وقعت في نطاق تجاربنا الخاصة إلى سائر المياه في هذا الكون ، ولكننا إذا اجتزنا عالم التجربة ، وتصورنا عالماً آخر غير هذا العالم الذي نعيش فيه ، فمن الممكن أن نتصور الماء في

ذلك العالم وهو لا يغلي عند تلك الدرجة المعينة من الحرارة ، ولا نجد مسوغاً لتعميم القضية القائلة : بأن الماء يغلي عند درجة معينة لذلك العالم الآخر وهذا يعني أن التعميم في تلك القضية إنما كان في حدود العالم الخارجي الذي وقعت التجربة فيه. وعلى عكس ذلك القضايا الرياضية فان الحقيقة الرياضية القائلة : ان ٢ × ٢ = ٤ صادقة على أي عالم نتصوره ! ولا يمكننا أن نتصور عالماً تنتج فيه عن مضاعفة الاثنين خمسة ومعنى ذلك أن التعميم في القضية الرياضية يتخطى حدود الكون المعاش ويشمل كل ما يمكن أن يعترض من أكوان وأفراد .

هذه فروق ثلاثة بين القضية الرياضية والقضية الطبيعية . جعلت المنطق التجريبي في مشكلة ؟ لأنه مطالب بتفسيرها مع أنه يعجز عن ذلك ما دام يؤمن بأن القضايا الرياضية والطبيعية جميعاً مستمدة من التجربة بطريقة واحدة ولأجل ذلك اضطر المنطق التجريبي لفترة من الزمن أن يعلن المساواة بين القضية الرياضية والطبيعية ؟ وينزل قضايا الرياضة عن درجة اليقين ! الأمر الذي يجعل الحقيقة القائلة ان ١ + ١ = ٢ قضية احتمالية في رأي التجريبيين ؟ تحمل كل نقاط الضعف المنطقية التي تشتمل عليها الطريقة العلمية في الاستقراء ، أي طريقة التعميم وتجاوز حدود التجربة .

ولكن هذا الاعلان والقول من المنطق التجريبي من أكبر

الأدلة ضده ، ومن الشواهد التي تدينه وتثبت فشله في تفسير المعرفة البشرية ، بينما لم يكن المنطق العقلي مضطراً إل التورط فيما وقع فيه المنطق التجريبي ، لأن المنطق العقلي نظراً إلى إيمانه بوجود معارف قبلية سابقة على التجربة ، أمكنه أن يفسر الفرق بين القضية الرياضية والقضية الطبيعية : بل قضايا الرياضة مستمدة من معارف سابقة على التجربة ، وقضايا الوجود في الطبيعة مستمدة من التجربة ، وما دامت طريقة المعرفة مختلفة فيهما فمن الطبيعي أن تختلفا في طبيعة المعرفة ودرجتها .

وبقي المنطق التجربي يعاني هذه المشكلة أو هذا النقص في تفسير المعرفة ، حتى حاول المناطقة الوضعيون المحدثون أن يسدوا هذا النقص ويعالجوا تلك المشكلة علاجاً واقعياً قائماً على اساس الاعتراف بالفرق بين القضية الرياضية والقضية الطبيعية ، بدلاً عن التهرب من هذه الحقيقة وإنكارها كما كان يضع المنطق التجربي .

ويتلخص موقف المنطق الوضعي في القول : بان مرد الضرورة واليقين في القضايا الرياضية إلى كونها قضايا تكرارية لا تخبر عن شيء إطلاقاً ، فيقيننا بان ٢+٢ = ٤ ليس نتيجة لوجود خبر مضمون الصحة ومؤكد التطابق مع الواقع في هذه القضية الرياضية وإنما هو نتيجة لخلو هذه القضية من الاخبار وكونها تكرارية .

ولـكي تتضح فكرة الموقف يجب أن نشير إلى معنى القضايا الاخبارية والتكرارية .

فإن المنطق الوضعي يقسم القضايا إلى قسمين :

أحدهما : القضايا الاخبـــارية وهي : كل قضية تتحفنا بعلم جديد وتصف الموضوع بوصف لم يكن مستبطنـاً في الموضوع نفسه فأن الانسان مثلاً بوصفه إنساناً ليس معنـاه أنه يموت ، وسقراط بوصفه إنساناً معيناً لا يعني أنه استاذ إفلاطون ، فإذا قلنا أن كل إنسان يموت أو أن سقراط استاذ إفلاطون كنا نقرر بذلك وصفـاً جديداً للانسان غير مجرد أنه إنسان ، ووصفاً جديداً لسقراط غير مجرد أنه سقراط وبذلك تكون القضية إخبارية تركيبية .

والقسم الآخر : القضايا التكرارية، وهي : كل قضية تكرر عناصر الموضوع بعضها أو كلها ، فلا تضيف إلى علمنـا به شيئاً جديداً سوى إبرازها لتلك العنـاصر ، بحيث تصبح مذكورة ذكراً صريحـاً بعد أن كانت متضمنة ، نظير قولك : الاعزب ليس له زوجة ، فأن هذا الوصف السلبي متضمن في كلمـة الاعزب ، لأن الاعزب هو عبارة عمن لا زوجة له من الرجال ، فلم تضف هذه القضية إلى علمنا بالاعزب علمـاً جديداً وبذلك تكون قضية ، تكرارية .

ففيما يتصل ببحثنا الذي نعالجه الآن يحاول المناطقة الوضعيون من التجريبيين : أن تدرج قضايا الرياضة كلها في القضايا التكرارية ، ويفسر الضرورة واليقين فيها على اساس خلوها عن الاخبار وعمقها عن إعطاء معرفة بالموضوع . ففي الحقيقة الرياضية القائلة أن ١ + ١ = ٢ لا نجد الا تكراراً عميقاً ، لأن ٢ رمز يدل على نفس ما يدل عليه ١ + ١ فقد استخدمنا في هذه القضية رمزين متكافئين يدلان على عدد معين، وقلنا أن احدهما يساوي الآخر ، فهو في قوة قولنا أن ٢ = ٢ ، وكذلك الأمر في القضية الهندسية القائلة أن المربع له اربعة أضلاع ، فإن الوصف مستبطن في الموضوع ، فتكون العملية في القضية عملية اجترار من الموضوع،لا عملية تركيب بين الموضوع ووصف جديد .



وهذه الفكرة القائلة : بأن القضايا الرياضية مجرد تكرار ليست صحيحة في رأينا ، لأن عدداً من القضايا الرياضية لا يمكن إدعاء ذلك فيها فمثلاً القضايا القائلة أن الخط المستقيم اقصر خط يصل بين نقطتين، لا يمكن القول بانها قضية تكرارية بل هي قضية إخبارية تركيبية ، لأن (الخط المستقيم) وهو موضوع القضية صفة كيفية ، و (اقصر خط) وهو الوصف الذي منحته القضية إياه صفة كمية ، والصفة الكمية ليست

مستبطنة في الصفة الكيفية فالقضية إذن إخبـــارية وكذلك قولنا (٢ نصف ٤) ، إذ نواجـه صفتين مختلفتين ، فأن مفهوم النصف يختلف عن مفهوم العدد (٢) ، فيكون الحكم باحدهما على الآخر تركيباً واخباراً ، لا تكراراً واجتراراً .

ولا نريد في مجالنـــا المحدود هذا أن نتوسع في نقد هذه الفكرة ، وإنما نريد أن نتناولها بالنقد بالقدر الذي يتصل بموضع البحث ، أي نريد أن نعرف مدى نجــاح هذه المحاوله الوضعية لانقاذ المنطق التجربي من المأزق الذي تورط فيـه . إذا سلمّنا إفتراضاً أن القضايا الرياضية تكرارية كلها ، فهل يكفي القول بذلك لحل المشكلة وتفسير الفرق بين القضية الرياضية والقضية الطبيعية على اساس المنطق التجربي .

ونجيب على ذلك بالنفي ، لأن من حقنـــا أن نطالب المنطق التجربي بتفسير الضرورة واليقين في القضايا التكرارية .

ولنأخذ القضية التكرارية النموذجية القائلة : بأن (أ) هي (أ) فأن مرد اليقين بهذه القضية إلى الايمان بمبدأ عدم التناقض، وهو المبدأ القائل : أن النفي والاثبات يستحيل اجتماعهما . لأننا لو لم نؤمن بهذا المبدأ ، لكان من الممكن أن لا تكون هي « أ» وإنما كانت «أ» على أســاس استحالة اجتماع النقيضين في وقت واحد

وإذا عرفنا : أن مبدأ عدم التنـــاقض هو أساس الضرورة

واليقين في القضايا التكرارية ، فما هو تفسير الضرورة واليقين في نفس هذا المبدأ بالذات ؟

ولا يمكن للمنطق الوضعي أن يجيب على ذلك : بأن هـذا المبدأ يشتمل على قضية تكرارية أيضـاً ، لأن القضية التي يعبر عنها المبدأ ، اخبارية وليس تكرارية ، والاستحالة التي يحكم بها، ليست مستبطنة في اجتماع النقيضين ؛ بمعنى أننـا حين نقول : اجتماع النقيضين مستحيل ، لا نستخرج هذه الاستحالة من نفس مفهوم اجتماع النقيضين ، لأنها ليست من عنـاصر هذا المفهوم ، ولهذا كان قولنا ذلك يختلف عن قولنـا : اجتماع النقيضين هو اجتماع النقيضين . وهذا الفارق المعنوي بين القولين ، يبرهن على أن القول الأول ليس مجرد قضية تكرارية

وما دام مبدأ عدم التناقض قضية اخبـارية تركيبية ، فالمشكلة تعود من جديد لأن المنطق التجريبي مطـالب عندئذ بتفسير الضرورة واليقين في هذه القضية الاخبـارية . فأن زعم أن هذه القضية الاخبارية مستمدة من التجربة ، كسائر المعارف الرياضية الطبيعية ، أصبح عاجزاً عن تفسير الفرق بينها وبين القضايا الطبيعية . وإذا اعترف المنطق التجريبي ، بأن مبدأ عدم التناقض يعبر عن معرفة عقلية سابقة على التجربة، ويستمد ضرورته من طابعه العقلي الاصيل ، كان هذا يعني هدم القـاعدة

الاساسية في المنطق التجريبي واسقاط التجربة عن وصفها المصدر الاساسي للمعرفة البشرية .

وهكذا تبقى قصة اليقين في القضـايا الرياضية على اساس المنطق التجريبي معلقة .



دراسات قرآنية

١ ـ دروس من القرآن الكريم
٢ ـ العمل الصالح في القرآن
٣ ـ الحرية في القرآن



دروس من القرآن الكريم

أستميح الأضواء عذراً إذا ما تمردت على إرادتها شيئاً ما وحاولت أن أقدم لقارئي الكريم على صفحاتها درساً من القرآن – لا دراسة له – درساً يرتبط كل الارتباط بواقعنا وحياتنا كدعاة للأسلام أو كمدعوين للقيام باعباء أضخم رسالة إلى الانسانية جمعاء .

فقد طلبت مني الأضواء أن أكتب لها بحثاً في القرآن أو دراسة لجانب من جوانبه الكثر التي تكون بمجموعها خصائص الكتاب السماوى غير أني تلقيت طلبها العزيز وأنا في غمرة من الاشغال المتنوعة التي تعوقني عن الاستجابة لهذا الطلب وإن كان عزيزاً على،غير أنى قلت في نفسي وأنا أفكر في الاعتذار : لئن كانت الدراسة القرآنية بحاجة إلى كثير من الوقت وقسط كبير من الفراغ ومحاولة غير يسيرة للاندماج مع القرآن في أحد جوانبه المشرقة الكثيرة،فان أستمداد الدرس الأجتماعي لواقع حياتنا من القرآن الكريم عمل يسير لا يتطلب مزيداً من الجهد ولا انصهاراً قرآنياً عميقاً،فأن دروس القرآن متناثرة في كل آيات

القرآن الكريم تلقي أضواء متنوعة في طريق الانسانية إلى الحق والعدل والخير،وتكشف الستار عن أسرار النفس البشرية ونقاط ضعفها وقوتها وما تعتمل في أعماقها من عمليات الخير وعمليات الشر وما هو السبيل إلى تنمية تلك واستئصال هذه فلماذا إذن لا أحـاول أن اكتفى بدرس من القرآن عن دراسة له؟ قلت هذا في نفسي وأنا أقرأ في سورة التوبة قوله تبارك وتعالى :

« يعتذرون اليكم إذا رجعتم إليهم قل لا تعتذروا ولن نؤمن لكم قد نبأنا الله من أخباركم وسيرى الله عملكم ورسوله ثم تردون إلى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون » .

فما تمالكت أن وقفت عند هـذه الآية الكريمة وقطعت قراءتي لعلي أنطلق منها في الدرس القرآني الذي اعتزمته .

إن القرآن الكريم يقطع في هـذه الآيـة الملتهبة العذر على المعتذرين ولا يسمح للنبي بوصفه التعبير الأعلى عن الداعية للاسلام أن يستمتع بعد رجوعه من إحدى معاركه الجهادية إلى اعتذار المعتذرين الذين تخلفوا عن موكب الدعوة ونكصوا عندما دقت الساعة وأزف الخطر مهما كان لون الاعتذار وأسلوبه .

عشت هذه الآية لحظة واستنشقت جوهـا الروحي المرتفع وتجاوبت بكل كياني ومشاعري مع تصميمها الهائل بقضية الدعوة عن مستوى الاصغاء إلى نفاق المنافقين ودجل المثبطين وتقاعس المصلحين،وقلت : فيلكن هذا هو درسنا من القرآن في

هذه المرة ولنتعلم على يد القرآن ما هي تلك الاعذار التي يمليها الضعف البشري على المتخلفين عن موكب النور وكيف نجابه تلك الأعذار .

ونحن حين نستعرض الأعذار التي يكشف القرآن الستار عن زيفها ويفضح سر جذورهـــا، نجد أن الأعذار بالأمس هي الأعذار اليوم لا تختلف في جوهرها ومضمونها الروحي وميوعتها ودوافعها الأنانية. كما أن الدعوة اليوم كالدعوة بالأمس في محنتها بذوي الأعذار والمثبطين ومصيبتها بهم في كلا الحالين فهي أن سجلت نصراً في إحدى معاركها قال المثبطون : إنا كنا معكم « ولئن جاء نصر من ربك ليقولن إنا كنا معكم أو ليس الله باعلم بما في صدور العالمين »وإن منيت بخسارة قال المثبطون : قد أنعم الله علينا إذ لم نكن معهم « وإن منكم لمن ليبطئن فأن أصابتكم مصيبـــة قال قد أنعم الله علي إذ لم أكن معهم شهيدا » .

يعتذر المعتذرون بطول الطريق : «لو كان عرضاً قريباً وسفرا قاصدا لا تبعوك ولكن بعدت عليهم الشقة وسيحلفون بالله لو استطعنا لخرجنا معكم يهلكون أنفسهم والله يعلم أنهم لكاذبون».

هـــذا العذر نفسه يردده المثبطون والمتقاعسون اليوم ويصوغونه في إطار من الواقع المعاش .

يقولون: أن طريق الدعوة شائك وطويل لا أمل في اجتيازه بجهد محدود ،ولا ضمان للتغلب على صعابه وعقابه المنتشرة على

طول الطريق بل هو من الطول والامتداد ما لا يتيح للداعية وهو في مستهل الطريق أن يتبين معالمه إلى الأخير أو أن يمد ببصره إلى نهاية الطريق ، فكيف نسلك طريقاً مظلم النهاية شائك الدرب أوسع إمتداداً من أبصارنا وقدرتنا على الاستيعاب.

الطريق طويل لأن ميوعة الأمة انحدرت اليها، وغرابة المعطيات الإسلامية اليوم على أفكارها وعقولها التي تعودت الابتعاد عن الاسلام في واقع الحياة والاستعمار الغاشم الداهية الذي يقف للأمة بالمرصاد والحضارة الغربية بكل حماتها ودعاتها حواجز في الطريق لا يمكن للداعية تذويبها والتغلب عليها .

إن الطريق طويل والشقة بعيدة لو كان سفراً قاصداً لو كان عرضاً قريباً لو كان طريقاً قصيراً وغايات محدودة على مرمى البصر لكان للعمل مجال .

الطريق طويل، هذا ليس فيه شك، غير أنه لا يعني بالنسبة للدعاية إلى الله وشرعه شيئاً لأن المسلم لا يستهدف من دعوته مكسباً مادياً يواتيه في نهاية الطريق وجائزة عاجلة يكلل بها جهاده في لحظة النصر ليزهد في طريق طويل قد لا يصل إلى آخره ولا يسير فيه إلا خطوات، وإنما الهدف الحقيقي للمسلم من عمله في سبيل الله ثوابه تعالى (ورضوان من الله أكبر) ولا أعرف هدفاً جهادياً يمكن ضمانه للمجاهدين وتأكيد فوزهم به كهذا الهدف بقطع النظر عن طول الطريق وقصره ومشقته

ويسره واجتيازه وعدمه،فليست المسألة من وجهة نظر السماء إلا مسألة طاعة يحسن العبد فيهانيته لربه فيجازيه على ذلك سواء تمثلت الطاعة في الخطوة الأخيرة ، الأخيرة من الطريق أو في أى خطوه أخرى من هذا الطريق الطويل الطويل « ذلك بأنهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله ولا يطؤن موطأ يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو نيلا إلا كتب لهم به عمل صالح إن الله لا يضيع أجر المحسنين ولا ينفقون نفقة صغيرة ولا كبيرة ولا يقطعون وادياً إلا كتب لهم ليجزيهم أحسن ما كانوا يعملون » .

والطريق شائك ولا شك في ذلك،ومن قال أنه ليس بشأنك وهو طريق صنع الأمة من جديد وإعادتها إلى مركزها القرآني الذي انحرفت عنه. أنه طريق بناء الانسانية كلها وتصميمها في قوالب السماء ولكن الشوك وإن أدمى الأيدي التي تحاول أقتلاعه إلا أنه يرضخ في النهاية للارادة القوية والتصميم الثابت .

إن الصعاب التي تواجه الدعوة الاسلامية واجهت كل دعوة إنقلابية في التاريخ، فلو أنها كانت صعابا قاهرة لجمد التاريخ بل لقد واجهت الصعاب الدعوة الاسلامية في مطلعها فلو أن أحداً كان يتنبأ لحظة أختفاء الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله في الغار والعيون منتشرة في الصحراء للتفتيش عنه والقضاء عليه لو أن أحداً تنبأ في هذه اللحظة بأن هذا الطريد الشريد الوحيد

سوف يصل في طريقه إلى عواصم القياصرة والأكاسرة ويغزو العالم المتحضر كله ويحدث أعظم انقلاب عرفه التـــاريخ لقال المثبطون عن هذا المتنبىء : أنه مجنون .

وما هو بمجنون .

أي والله ليس بمجنون إن هو إلا ذكر للعالمين ولتعلمن نبأه بعد حين .

العمل الصالح في القرآن

« أجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام ، كمن آمن بالله واليوم الآخر وجاهد في سبيل الله ، لا يستوون عند الله والله لا يهدي القوم الظالمين » .

« ما كان للمشركين أن يعمروا مساجد الله ، شاهدين على أنفسهم بالكفر ، اولئك حبطت أعمالهم وفي النار هم خالدون » .

« إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر وأقام الصلاة وآتى الزكاة ولم يخش إلا الله ، فعسى أولئك من المهتدين »

« من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها ، ثم إلى ربكم ترجعون .

« إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن وداً »

★ ★ ★

لسنا نريد - ونحن نعيش لحظة في ضوء هذه الآيات الكريمة - : أن ندرس قيمة العمل في نظر الاسلام من وجهة النظر الاقتصادية ، أو أن نبحث عن موقف الاسلام من الطابع البضاعي للعمل في السوق الرأسمالية ، التي يعرض فيها الاجراء أعمالهم بوصفها بضاعة تباع وتشرى ، وتخضع لقوانين العرض

والطلب كسائر السلع السوقية .

لا نريد أن نتناول شيئاً من هذا ، وإنما نتركه لمجاله الاوسع في كتاب (اقتصادنا)، لأن الآيات الكريمة التي نقف في ظلالها الوارفة هذه اللحظات ، ونريد أن نستلهم مدلولات بحثنا هذا منها.. لا تكشف عن الوجه الاقتصادي للعمل في نظر الاسلام، وإنما تعبر عن مقياس أعلى وأرفع وأكثر شمولاً للعمل الانساني بصورة عامة ، ولا تختص بذلك النوع المأجور من العمل الجدير بالدرس الاقتصادي الخالص .

فنحن إذن ازاء تقدير الاسلام لقيمـة العمل - أي عمل - من وجـهة النظر الانسانية والقيم الخلقية التي يؤمن بها ، لا من وجهة النظر الاقتصادية التي تعالج طبيعة العمل المأجور،ودوره الخلقي في الانتاج ونصيبه العادل من التوزيـع . وبكلمة أخرى: ندرس الآن تسميراً اخلاقياً للعمل البشري، لا تسميراً اقتصاديا.

فما هو العمل الإنساني الجدير بالاعجاب والاحترام ؟ ، أو ما هي المقاييس التي يجب اتباعها في سبيل الكشف عن قيمة هذا العمل أو ذاك ، ومدى أهميته ودرجة احترامه من الناحية الخلقية والمعنوية ؟ ؟ .

هذا هو السؤال الذي نريد الجواب عليه من ناحية الإسلام ، ونحاول الحصول على هذا الجواب من خلال الحقيقة التي تقررها الآيات الكريمة التي استمعنا اليها في فاتحة هذا المقال ، بالقدر

الذي يتناسب مع درجة البحث بوصفه مقالاً محدوداً .

والواقع أن الجواب على هذا السؤال من أي مذهب ، إنما ينبثق عن نوعية المفاهيم الخلقية التي يتبناها هذا المذهب. وهذه المفاهيم تحددها بدورها طبيعة الاهداف العامة التي يرمي المذهب إلى تحقيقها . ويتكون من مجموعها المثل الذي يسعى نحو ايجاده أو تصعيد البشرية إلى مستواه .



فالحضارة الرأسمالية - بوصفها ذات مذهب يعني بالمصالح الحياتية للمجتمع ، والجوانب الموضوعية من علاقات أفراده بعضهم ببعض - : ترى أن كل عمل يحقق مصلحة للمجتمع ، ويساهم في تأكيد المظهر الخارجي والاجتماعي للعلاقات بين الأفراد ، وإقامتها على أساس من الحرية والمنفعة المتبادلة .. فهو عمل شريف جدير بالاحترام وفقاً لمدى توفر هذه العناصر الخيرة فيه . وكلما كانت الثمار التي يؤتيها في الحقل الاجتماعي والحياتي العام أكثر ، كان العمل أرفع قيمة وأعظم مجداً في هذا الحساب الخلقي ، أي أن العمل يقاس بمنافعه التي تنشأ عنه لا بدوافعه النفسية التي ينشأ العمل نفسه عنها . وحينما طغى الإتجاه النفعي في الحضارة الرأسمالية اصبح يعد كل عمل يسير في هذا الاتجاه نبيلا ، حتى اعتبر رجل الاعمال محسناً مهما كانت دوافعه الأنانية ومشاعره الخاصة ،كما لاحظ بحق الدكتور الكسيس كارل .

فالثري النبيل يحسن صنعاً في العرف الرأسمالي إذا أشاد مدرسة ، أو تبرع بمعونة الشتاء للفقراء المنكوبين ، أو أقرض الدولة في إزمة من ازماتها قرضاً دون فائدة .. غير أن عمل هذا الثرى لن يصل إلى درجة العمل البطولي ، الذي ينفقه قائد سياسي محنك في سبيل تحرير بلاده من الأسر السياسي ، وإعادة كرامتها المغتصبة اليها، لأن الجانب الموضوعي لهذا العمل اضخم ومنفعته في حياة الناس اكبر .

ودون هذا أو ذاك تلك الاعمال الضيقة في مفعولها التي لا تعالج إلا حاجة آنية محدودة ، كحاجة هذا الاعمى الذي يتخبط في طريقه فيخفق قلبك شفقة عليه فتأخذ بيده لترشده إلى الاتجاه الذي يريده .. فهذا عمل نبيل أيضاً ولكنه لا يصل إلى مستوى تلك الاعمال في مقايس الاخلاق الرأسمالية ، ما دام لا يتمخض عن نتائج مماثلة في أهميتها وضخامتها .



وأما الماركسية : فهي تتفق مع هذا إلى حد ما وتختلف عنه بعض الاختلاف . فهي ترى أن الصراع الطبقي في داخل كيان المجتمع يجعل مصالح المجتمع متناقضة ،فهناك مصالح تدافع عنها الطبقة القديمة التي بدأت تفقد ضرورتها التاريخية وتعرقل القوى المحركة للتاريخ، وهناك بازائها مصالح أخرى للطبقة أو

الطبـــقات الجديدة التي نمت جرثومتها على مر الزمن ، حتى اكتملت ووقفت على قدميها تصارع الطبقة القديمة وجهاً لوجه، وتطالب بحقوقها ومصالحها .

فالمسألة إذن ـ باستثناء بعض الاعمـــال الفردية ـ ليست مسألة عمل نافع وعمل غير نافع ، بل مسألة عمل نافع للطبقـة الجديدة وعمل لا ينفعها أو يعارضها . فكل عمل يحقق مصلحة ومكسباً للطبـــقة الجديدة فهو عمل مجيد يساهم في تطوير التاريخ ، وكل عمل يحقق مصلحة الطبقة القديمـــة ويعمق وجودها الاجتماعي ويطيل من فترة صراعـــها واحتضارها .. فهو عمل رجعي دنيء ما دام لا يتفق مع الاهداف العليـا التي تؤمن الماركسية بضرورة تحقيقها ، وهي انتصار الطبقة الجديدة وسحق الطبقة القديمة التي تعارض في زحف التـــاريخ إلى الأمام . فالمصلحة والمنفعة الطبقية التي يحققها العمل هي المقياس الخلقي والاساس في تسعير العمل من الناحية المعنوية .

ولأجل ذلك قال لينين كلمته المشهورة : « لا وجود عندنا للآداب المعتبرة فوق المجتمع ، أنها لاكذوبة سافرة ، فالآداب خاضعة عندنا لمنفعة نضال الطبقة العمالية . »

* * *

وأما الإسلام : فهو يختلف في دراسته للمسألة ، وفي النظرة التي يتبناها عما مرت بنا من نظرات . ومرد هذا الاختلاف إلى

الفروق الجوهرية بين الأهداف العاليـة التي يرمي الإسلام إلى تحقيقها ويستوحي منها مفاهيمه الخلقيه ، وبين الغايات المحدودة التي تستهدفها مجتمعات رأسمالية ومادية .

فالإسلام يهتم بدوافع العمل لا بمنافعه ، ويرى أنـه يستمد قيمته من الدوافع لا من المنافع ، فلا عمل إلا بنية ، وما لم تتوفر النية الصالحة لا يكون العمل صالحاً مهما كانت منافعه التي تنشأ عنه . لأن الإسلام لا ينظر إلى المظهر الخـــارجي للعلاقات الاجتماعية فحسب ، ولا يعنى بالجانب الموضوعي من التعـايش الاجتماعي وحياة الناس فقط ، إيماناً منـه بأن هذا الجانب وذلك المظهر ليس إلا صورة عن حقيقة أعمق وأخطر تعيش في داخل الإنسان . وما لم يتمكن المذهب من كسب تلك الحقيقة وتطويرها وصبها في قالبها الخاص،لا يستطيع أن يمتلك القيادة الحقيقيـة في المجتمع . فليس المهم في نظر الإسلام : أن يصنع علاقات اجتماعية بين الناس ذات جانب موضوعي نظيف ، أي ذات منافع وفوائد في الحقل الإجتماعي ، وانما المهم أن يصنع إنساناً نظيفاً ويشيد علاقات نابعة من جوانب ذاتيـة مشرقة . وبكلمة واحدة: أن الإسلام يريد أن يصنع الانسان نفسه صنعاً إسلامياً، فهو يتبنى لأجل ذلك تربية هذا الإنسان ، ويستهدف قبل كل شيء تكوين محتواه الداخلي والروحي وفقاً لمفهومه ، بينما تتخلى الرأسمالية عن هذه الوظيفة الأساسيـة وتترك الإنسان ليصنع

نفسه بنفسه ، وتكتفى بتنظيم العلاقات بين الناس وتهتم بالنتائج والمنافع دون الدوافع الفكرية ، والأرصدة الروحية التي تختفي وراء تلك العلاقات وتنعكس فيها .

وهكذا نجد : أن الإسلام يقيس قيمة الأعمال بالدوافع والمقدمات والاطارات الفكرية العامة التي تختمر بذرة العمل ضمن نطاقها ، بينما يقيس غيره قيمة الأعمال بالنتائج والمنافع والمجالات الحياتية التي يساهم العمل في إصلاحها .

فالاطار الفكري العام الذي يقرره الاسلام هو : الايمان بالله واليوم الآخر . والدوافع هي : العواطف والميول الخيرة التي تنسجم مع هذا الاطار العام ، وتندمج معه في وحدة روحية يتكون منها الانسان المسلم . والعمل الصالح هو : العمل الذي ينبثق عن هذه العواطف والميول ضمن الاطار العام .

وعلى هذا الاساس رفض القرآن رفضاً باتاً إمكان المقايسة والمقارنة : بين العمل الذي يحققه الانسان ضمن الاطار الايماني العام، مندفعاً بالميول والدوافع الالهية التي يحددها هذا الاطار. وبين العمل الذي يوجد بعيداً عن ذلك الاطار وينبثق عن ميول ودوافع أخرى . فإن هذا العمل لا يمكن أن يقاون في المفهوم القرآني بذلك العمل . مهما كانت نتائجه ومنافعه : «أجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام كمن آمن بالله واليوم الآخر ، وجاهدفي سبيل الله،لا يستوون عند والله لا يهدي القوم الظالمين».

وقد جاء في تفسير الآية الكريمة وسبب نزولها : أن شيبة بن عبد الدار والعباس بن عبد المطلب افتخرا بعملها الاجتماعي في حماية الكعبة ورفادة الحاج ، فقال شيبة : في ايدينا مفاتيح الكعبة فنحن خير الناس بعد رسول الله ، وقال العباس : في ايدينا سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام فنحن خير الناس بعد الرسول ، ومر بهم أمير المؤمنين علي (ع) وهما في فورة عاطفية ، فحدثاه بحديثها معبرين بذلك عن مقاييس الجاهلية ومفاهيمها الخلقية ، فابتدرهما هذا الرجل القرآني المدّرب على مفاهيم القرآن واستيعابها في واقع الحياة قائلاً : ألا أدلكما على من هو خير منكما ؟ قالا له ومن هو ؟ فقال : هو الذي أدخلكما في الإسلام وآمن بالله وجاهد في سبيله . ولم يرق هذا للعباس وشيبه فاحتكموا عند النبي صلى الله عليه وآله ، فأنزل الله الآية المباركة ليؤكد أن العمل في إطار الإيمان وبدافع إلهي لا يمكن أن يقارن بأي عمل آخر خارج هذا النطاق مهما بدا عظيماً ، لأن قيمة العمل تنبثق من إطاره ودوافعه لا من مظهره الخارجي ونتائجه .

ولأجل هذا أيضاً حرم الإسلام الرياء ، واعتبر العبادة التي يجردها العابد عن الإطار الإيماني والدوافع الالهية جريمة وشركا، مهما كان أثرها في المجتمع أو لونها الظاهري . فليس

من الغريب – بعد هـذا – أن ينقلب عمران المسجد عملاً باطلاً وساقطاً ، حين يكون هذا العمران بعيداً عن الإطار والدوافع الإيمانية ، كما نجد في قوله تعالى : « ما كان للمشركين أو يعمروا مساجد الله شاهدين على أنفسهم بالكفر ، أولئك حبطت أعمالهم وفي النار هم خالدون ، إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر وأقام الصلاة وآتى الزكاة ولم يخش إلا الله ، فعسى اولئك من المهتدين • »

وكذلك حث الإسلام على صدقه السر والتكتم ببعض الوان البر ، حرصاً منه على توفير المقومات الأساسية للعمل الصالح ، فهو يطلب من الفرد أن يبتعد بعمله الصالح عن مجالات الاغراء ليتأكد من صلاحه وسلامة رصيده الروحي ومدلوله النفسي ، بينما نجد المجتمعات الغربية أو غير الإسلامية في سلوكها الحياتي والنفسي تحشد كل وسائل الاغراءلدفعالناس إلى الأعمال المفيدة، حتى يفقد العمل المفيد كل قيمة خلقية في ضجة الاغراء المحموم . والسبب في هذا أنها لا تملك دوافع روحية حقيقية كالدوافع التي يملكها المجتمع الإسلامي الصحيح ،الذي يؤمن بربه ومعـــاده وارتباط الدنيا بعالم الآخرة.ومن هنا كانت القيم الخلقية مرتبطة تاريخياً بالدين منذ أبعد أدوار الحضارة البشرية إلى يومنا هذا .

وفي هذا الضوء الإسلامي قد يكون العمل الضئيل التافه في مظهره الإجتماعي أرفع وأسمى من عمل جبار يدوي له التاريخ،

قد تكون هذه الخفقة التي يخفق بها قلبك شفقة على الأعمى حين تجده يتسكع الطريق فتأخذ بيده لترشده السبيل طلباً لرضا الله .. أفضل الف مره من تضحية يترتب عليها أهم المصالح الإجتماعية ، يدفعك اليها دافع من الدوافع المادية بعيداً عن الإطار الإجتماعي العام .. « تلك الدار الآخرة نجعلها الذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً والعاقبة للمتقين » .

وبهذا يفتح الإسلام السبيل أمام أي فرد – مهما كانت إمكاناته وقدرته على النفع الإجتماعي والعمل النافع للارتقاء إلى أسمى درجة في سلّم النفس البشرية ومراحل كمالها الروحي، ويفرض على المجتمع أن يقيم تقديراته للأشخاص على مقدار ما تكشف عنه الأعمال من أرصدة روحية ونفسية ، لا على المظاهر الخلابة الخاوية مهما بدت عظيمة .



وقد يتبادر إلى بعض الأذهان : أن العرف غير الإسلامي في تقدير الأعمال أكثر واقعية من العرف الإسلامي الذي يقرره القرآن ، لأن المهم قبل كل شيء توفير مصالح المجتمع وحماية هذه المصالح . فكل عمل كان يواكب هذا الهدف فهو عمل مجيد من مصلحتنا جميعاً أن نقدره ونمجده لنشجع على الاتيان بمثله،وما ذا يهمنا – بعد أن نصل عن طريقه إلى مكاسب موضوعية – الدافع الذي يختفى وراءه والظروف النفسية التي

اكتنفت تصميم العامل على العمل ؟! ، إن الشيء الجدير بالتقدير حقاً هو أن يشيد الغني مدرسة لأبنائنا ، لأن هذا التقدير والاعجاب سوف يشجعه في عمله فتتضاعف مكاسبنا ، ولا يهمنا أن يكون لهذا الغني طمع شخصي يدفعه ، ما دام هـذا الطمع يدفعه إلى فعل الخير وخدمة المجتمع .

ولكن نظرة سطحية كهذه : تقف عند ظواهر الأعمال ولا تغوص إلى الأعماق - تختلف مع طبيعة الرسالة الإسلامية من ناحية ، ومع مفهوم الإسلام من الارتباط الكامل بين العمل ورصيده الروحي والفكري من ناحية أخرى .

فمن الناحية الأولى : ليس الإسلام مجرد تنظيم للسلوك الخارجي ، وإنما هو رسالة تهدف إلى صنع الإنسان قبل كل شيء ومنحه الحياة الجديرة به « يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم ، واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه وأنه اليه تحشرون : »

فالإسلام يريد أن يعطي للإنسان حياة لا سلوكا فحسب ، ولا يمكن لرسالة هذه طبيعتها أن تترك المحتوى الداخلي للإنسان وتنظر اليه من مظهره الخارجي فحسب .

ومن الناحية الأخرى : ينظر الإسلام إلى العمل بوصفه التعبير الخارجي عن الإطار الروحي والجو الفكري الذي نمت فيه بذرة العمل ، فلا يمكن أن يجرد عن طابع ذلك الإطار

ومزاج ذلك الجو . ولا ينكر الإسلام بطبيعة الحال : أن العمل الذي ينشأ عن اطارات وفي أجواء فكرية وروحية غير صالحة قد يكون عملاً مفيداً ونافعاً ، بالرغم من كونه عملاً ناشئــاً عن طمع شخصي أو غرض خبيث .. ولكننا إذا سمحنــا لتلك الإطــارات والاجواء غير الصالحة أن تنمو وتترعرع ، في ظل قيم ومقاييس خلقية كهذه التي تسود العرف غير الإسلامي .. فمن يضمن لنا أنها سوف تدفع الفرد إلى العمل المفيد والنافع دائماً ؟ ! وكيف يمكن أن نترقب حينئذ هذا العمل المفيد والنافع إذا كان يتعارض مع مصالح الفرد الخاصة وأغراضه العاجلة ؟ !

وهكذا نعرف أن ربط العمل بالمحتوى الداخلي هو الطريقة الواقعيــة التي تضمن استمرار العمل المفيد وتنميته والتشجيــع عليه .

الحُريَّــة في القرآنْ

« قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم الا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً ارباباً من دون الله » آل عمران ٨٥

« زُيّن للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومته والأنعام والحرث ذلك متاع الحيـاة الدنيا والله عنده حسن المآب . قل أؤنبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا ربهم حسنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وازواج مطهرة ورضوان من الله والله بصير بالعباد» آل عمران ١٤ — ١٥

وسخر لكم مـــا في السماوات وما في الأرض جميعـاً منه « الجاثية – ١٤ »

هوالذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً البقرة – ٢٩

لا اكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي البقرة – ٢٥٦

★★★

مفهوم الحرية من تلك المفاهيم التي تلتقي عندها مشاعر الناس جميعاً .

وهذه الصلة العاطفيـــة التي تربط الإنسان بالحرية ليست ظاهرة حديثة في تاريخ الإنسانية ، ولا من نتائج الكيـانات الحضارية التي يعيشـها الإنسان الرأسمالي والاشتراكي اليوم ، وإذا استغلت بعض الحضارات الحديثة عاطفة الإنسان تجـاه الحرية إلى أبعد حدود الإستغلال وإنما تعبر هذه الصلة العاطفية عن عاطفة اصيلة في النفس البشرية تشع من كل ثنايا التـاريخ . حتى تبدو قصـة الإنسان نفسه ، وكأنها معركة تحرر وتحرير يخوضها على مر الزمن منذ أعماق التاريخ إلى يوم الناس هذا ، بالرغم من إختلاف اشكال المعركة والوانها واهدافها واساليبها باختلاف القيم الفكرية التي ترتكز عليها .

وهذه الظاهرة العاطفية العاملة نجد تفسيرها في جانب ثابت من تكوين الإنسان وهو الارادة ، فالإنسان مجهز ضمن تركيبه العضوي والنفسي بالإرادة ، وهو لذلك يحب الحرية ويهواها ، لأنها تعبير عملي عن امتلاكه لإرادته وامكان استخدامها لمصالحه، وكما يسوء الإنسان أن يعطل أي جهاز من اجهزته عن العمل ، يسوءه بطبيعته الحال أن يشل جهازه الإداري بانتزاع الحرية منه.

غير أن الإنسان آمن منذ البدء بأن الحرية المطلقة لا يمكن أن توفر للفرد الاعتيادي الذي يعيش ضمن مجتمع مترابط ، لأن الحرية المطلقة لكل فرد في المجتمع تصطدم بحريات الآخرين ،

وبالتالي يستقطب التناقض في الجهاز الإجتماعي ، حتى يتفسخ زملكي يحتفظ كل فرد بنصيب من حريته بعيداً عن تدخلات الآخرين ، لا بد له أن يتنازل عن شيء منها ، وينعكس هذا التنــازل على الصعيد الإجتماعي في القوانين التي تشع لتنظيم المجتمع ضبط تصرفاته .

وهكذا تصبح الحرية المطلقة فكرة خياليـة ، حين يبدأ الإنسان حياته الإجتماعية ،ويصبح الشيء المهم هو تحديد النصيب الذي يجب أن يحتفظ به لكل فرد من الحرية .

وقد حرصت الحضارات الغربيـة الحديثة على تقليص هذا التحديد – تمديد الحرية – إلى أبعد الحدود، وتوفير اكبر نصيب ممكن من الحرية لكل فرد في سلوكه الخـاص ، وهذا النصيب هو القدر الذي لا يتعارض مع حريات الآخرين، فلا تنتهي حرية كل فرد إلا حيث تبدأ حريات الأفراد الآخرين .

وليس من المهم بعد توفير هذه الحريتي لجميع الأفراد طريقة استعمالها والنتائج التي تتخمض عنها وردود الفعل النفسيــة والفكرية لها . ما دام كل فرد حراً في تصرفاته وسلوكه وقادراً على تنفيذ ارادته في مجالاته الخاصة ، فالمخمور مثلاً حرج عليه أن يشرب ما يشاء من الخمر ، ويضحي بآخر ذرة من وعيــه وادراكه ، لأن من حقه أن يتمتع بهذه الحرية في سلوكه الخاص، ما لم يعترض هــذا المخمور طريق الآخرين أو يصبح خطراً على

حرياتهم بوجه من الوجوه .

وقد سكرت الإنسانية على أنغام هذه الحرية ، وأغفت في ظلالها برهة من الزمن ، وهي تشعر لأول مرة أنها حطمت كل القيود ، وأن هذا العملاق المكبود في أعماقها آلاف السنين قد انطلق لأول مرة . واتيح له أن يعمل كما يشاء في النور دون خوف أو قلق .

ولكن لم يدم هذا الحلم اللذيذ طويلاً ، فقد بدأت الإنسانية تستيقظ ببطىء وتدرك بصورة تدريجية ، ولكنها مرعبة أن هذه الحرية ربطتها بقيود هائلة ، وقضت على آمالها في الانطلاق الإنساني الحرة منها وجدت نفسها مدفوعة في عربة تسير باتجاه محدد ، لا تملك له تعبيراً ولا تطويراً ، وإنما كل سلوتها وعزائها وهي تطالع مصيرها في طريقها المحدد : أن هناك من قال لها أن هذه العربة عربة الحرية بالرغم من هذه الإغلال وهذه القيود التي وضعت في يديها .

أما كيف عادت الحرية تبدأ ، وكيف أدى الانطلاق إلى تلك الإغلال التي تجر العربة في إتجاه محدد محتوم ؟ ! .

وكيف أفاقت الإنسانية على هذا الواقع المر في نهاية المطاف ؟ ! . فهذا كله ما قدره الإسلام قبل أربعة عشر قرناً ، فلم يكتف بتوفير هذا المعنى السطحي من الحرية للإنسان الذي مني بكل هذه التناقضات في التجربة الحياتية الحديثة للإنسان

الغربي و إنما ذهب إلى أبعد من ذلك، وجاء بمفهوم أعمق للحرية، وأعلنها ثورة تحريرية كبرى للإنسان ، ولكنها ليست ثورة على الإغلال والقيود بشكلها الظاهري فحسب ، بل على جذورهـا النفسية والفكرية ، وبهذا كفل للإنسان أرقى وأسمى أشكال الحرية التي ذاقها الإنسان على مر التاريخ

ولئن كانت الحرية في الحضارات الغربيــة تبدأ من التحرر لتنتهي إلى الوان من العبودية والإغلال – كما سنعرف – فأن الحرية الرحيبــة في الإسلام على العكس فأنها تبدأ من العبودية المخلصة لله تعــالى ، لتنتهي إلى التحرر من كل أشكال العبودية المهينة : « تعالوا إلى كلمـة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً اربابا من دون الله »

أرأيت كيف يقيم القــرآن التحرر من كل العبوديات على أساس الإقرار بالعبودية المخلصة لله تعالى ؟ !

أرأيت كيف يجعل من علاقــة الانسان بربه الاساس المتين الثابت لتحرره في علاقاته مع سائر الناس ومع كل أشياء الكون والطبيعة .



يبدأ الإسلام عمليته في تحرير الإنسانية من المحتوى الداخلي للإنسان نفسه لأنه يرى أن منح الإنسان الحرية ليس أن يقال له هذا هو الطريق قد اخليناه لك فسر بسلام وإنما يصبح الإنسان

حراً حقيقية حين يستطيع أن يتحكم في طريقه ويحتفظ لإنسانيته بالرأي في تحديد الطريق ورسم معالمه واتجاهاته وهذا يتوقف على تحرير الإنسان قبل كل شيء من عبودية الشهوات التي تعتلج في نفسه لتصبح الشهوة أداة تنبيه للإنسان إلى ما يشتهيه لا قوة دافعة تسخر إرادة الإنسان دون أن يملك بازائها حولاً أو طولاً لأنـــها إذا أصبحت كذلك خسر الإنسان حريته منذ بداية الطريق ولا يغير من الواقع شيئاً أن تكون يداه طليقتين ما دام عقله وكل معانيه الإنسانية التي تميزه عن مملكة الحيوان معتقلة ومجمدة عن العمل ونحن نعلم أن الشيء الأســاسي الذي يميز حرية الإنسان عن حرية الحيوان بشكل عام أنهما وأن كان يتصرفان بارادتهما غير أن إرادة الحيوان مسخرة دائماً لشهوته وايحاءاتها الغريزية وأما الإنسان فقد زود بالقدرة التي تمكنه من السيطره على شهواته وتحكيم منطقه العقلي فيها فسر حريته بوصفه إنساناً إذن يكمن في هذه القدرة فنحن إذا تجمدناها فيه واكتفينـــا بمنحه الحرية الظـــاهرية في سلوكه العملي ووفرنا له بذلك كل امكانيات ومغريات الاستجابة لشهواته كما صنعت الحضارات الغربية الحديثة فقد قضينا بالتدريج على حريته الانسانية على حريته في مقابل شهوات الحيوان الكائن في اعماقه وجعلنا منه أداة تنفيذ لتلك الشهوات حتى إذا التفت إلى نفسه في أثنـــاء الطريق وجد نفسه محكوماً لاحاكما ومغلوباً لا غالباً على أمره وإرادته .

وعلى العكس من ذلك إذا بدأنا بتلك القدرة التي يكمن

فيها سر الحرية الانسانية فانميناها وغذيناها وأنشأنا الانسان إنشاءاً إنسانياً لا حيواناً وجعلناه يعي أن رسالته في الحـــياة أرفع من هـــذا المصير الحيواني المبتذل الذي تسوقه اليه تلك الشهوات وأن مثله الأعلى الذي خلق للسعي في سبيله أسمى من هذه الغايات التافهة والمكاسب الرخيصة التي يحصل عليها في لذاذاته المادية أقول إذا صنعنـــا ذلك كله حتى جعلنا الانسان يتحرر من عبودية شهواته وينعتق من سلطانها الأسر ويمتلك إرادته فسوف نخلق الانسان الحر القـــادر على أن يقول لا أو نعم دون أن تكمم فـــاه أو تقل يديه هذه الشهوة الموقوتة أو تلك اللذة المبتذلة .

وهذا ما صنعه القرآن حين وضع للفرد المسلم طابعه الروحي الخاص وطور من مقاييسه ومثله وانتزعه من الأرض وأهدافها المحدودة الى آفاق أرحب وأهداف أسمى فلنسمع اليه يقول :

«زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب»

« قل أؤنبئكم بخير من ذلك للذين اتقوا عند ربهم جنـــات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وأزواج مطهرة ورضوان من الله والله بصير بالعباد » . ١٤ – ١٥ آل عمران .

هذه هي معركة التحرير في المحتوى الداخلي للإنسان وهي

نفس الوقت الأساس الأول والرئيس لتحرير الانسانية في نظر الاسلام وبدونها تصبح كل حرية زيناً وخداعاً وبالتالي أسراً وقيداً .

ونحن نجد في هذا الضوء القرآني أن الطريقة التي استعان بها القرآن على انتشال الإنسانية من ربقة الشهوات وعبوديات اللذة هي الطريقة العامة التي يستعملها الإسلام دائماً في تربية الإنسانية في كل المجـــالات طريقة التوحيد فالإسلام يحرر الإنسان من عبودية الأرض ولذائذها الخاطفة بربطة السماء وجنانها ومثلها ورضوان من الله وهكذا نعرف أن التوحيد هو سند الانسانية في تحريرها الداخلي من كل العبوديات .

ويكفينا مثل واحد لنعرف النتائج البـــاهرة التي تمخض عنـــها هذا التحرير ومدى الفرق بين حرية الإنسان القرآني الحقيقية وهذه الحريات المصطنعة التي تزعمها شعوب الحضارات الغربية الحديثة فقد استطاعت الأمة التي حررهـا القرآن حين دعاها في كلمة واحدة إلى اجتناب الخمر أن تقول لا وتمحق الخمر من قاموس حياتها بعد أن كان جزءاً من كيـــانها وضرورة من ضروراتها لأنها كانت مالكة لإرادتها حرة في مقابل شهواتـها ودوافعها الحيوانية وبكلمة مختصرة كانت تتمتع بحرية حقيقية تسمح لها بالتحكم في سلوكها .

وأما تلك الأمة التي أنشأتها الحضارة الحديثـة وامنحتها

الحريات الشخصية بطريقتها الخاصة فهي بالرغم من هذا القناع الظاهري للحرية لا تملك شيئاً من إرادتها ولا تستطيع أن تتحكم في وجودها لأنها لم تحرر المحتوى الداخلي لها دائماً استسلمت إلى شهواتها ولذاذاتها تحت ستار من الحرية الشخصية حتى فقدت حريتها أزاء تلك الشهوات واللذاذات فلم تستطع أكبر حملة للدعاية ضد الخمر جندتها حكومة الولايات المتحدة الأميريكية أن تحرر الأمة الأمريكية من الخمر بالرغم من الطاقات المادية والمعنوية الهائلة التي جندتها السلطة الحاكمة ومختلف المؤسسات الإجتماعية في هذا السبيل وليس هذا الفشل المريع ألا نتيجة فقدان الإنسان الغربي للحرية الحقيقية فهو لا يستطيع أن يقول لا كلما اقتنع عقلياً بذلك كالإنسان القرآني وإنما يقول الكلمة حين تفرض عليه شهوته أن يقولها ولهذا لم يستطع أن يعتق نفسه من أسر الخمر لأنه لم يكن قد ظفر في ظل الحضارة الغربية بتحرير حقيقي في محتواه الروحي والفكري •



وخاض القرآن بعد معركة التحرير الداخلي الإنسانية - بل معركة التحرير في النطاق الإجتماعي. فكما حطم في المحتوى الداخلي للإنسان الأصنام التي تسلبه حرية الإنسانية كذلك حطم الأصنام الإجماعية وقضى على عبادة الإنسان للإنسان « قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا

نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً اربابا من دون الله» فعبودية الإنسان لله تجعل الناس كلهم يقفون على صعيد واحد بين يدي المعبود لخالق فلا توجد أمة لها الحق في استعمار أمة أخرى واستعبادها ولا فئة من المجتمع يباع لها اغتصاب فئة أخرى وانتهاك حريتها ولا إنسان يحق له أن ينصب نفسه صنماً للآخرين .

ومرة أخرى نجد أن هذه المعركة القرآنية الثانية من معارك التحرير قد استعين فيها بنفس الطريقة التي استعملت المعركة الأولى وتستعمل دائماً في كل ملاحم القرآن وهي التوحيد . فما دام الإنسان يقرب بالعبودية لله وحده فهو يرفض بطبيعة الحال كل صنم وكل تأليه مزور لأي إنسان وكائن يرفع رأسه حراً أبياً ولا يستشعر ذل العبودية والهوان أمام أي قوة من قوى الأرض أو صنم من أصنامها . لأن الظاهرة الصنمية في حياة الانسان نشأت عن سببين : إحدهما ، عبوديته للشهوة التي تجعله يتنازل عن حريته إلى الصنم الانساني الذي يقدر على اشباع تلك الشهوة وضمانها له ، والآخر ، جهله مما وراء تلك الأقنعة الصنمية المتألهة من نقاط الضعف والعجز ، والاسلام حين حرر الانسان من عبودية الشهوة ، وزيف تلك الأقنعة الخادعة كان طبيعياً أن ينتصر على الصنمية ويمحو من عقول المسلمين عبودية الأصنام بمختلف اشكالها والوانها .

وبعد تحرير الانسان داخلياً من عبوديات الشهوة وتحريره

خارجياً من عبوديات الأصنام سواء كان الصنم أمة أم فئة أم فرداً يجيء دور الحرية في بال السلوك العملي للفرد وهنا يختلف الاسلام عن الحضارات الغربية الحديثة التي لا تضع لهذة الحرية العملية للفرد حداً الا حريات الأفراد الآخرين فالاسلام يهتم قبل كل شيء ـ كما عرفنا ـ بتحرير السلوك العملي للفرد من عبودية الشهوات أو عبودية الأصنام ويسمح بمجال التصرف للفرد كما يشاء على أن لا يخرج عن حدود الله فالقرآن يقول « خلق لكم ما في الأرض جميعاً وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه » وبذلك يضع الكون بأسره تحت تصرف الانسان وحريته ولكنها حرية محدودة بالحدود التي تجعلها تتفق مع تحرره الداخلي من عبودية الشهوة والالتصاق بالأرض ومعانيها والتخلي عن الحرية الانسانية بمعناها الحقيقي وأما الحرية العملية في عبادة الأصنام البشرية والتقرب لها والانسياق وراء مصالحها والتخلي عن الرسالة الحقيقية الكبرى للانسان في الحياة فهذا ما لا يأذن به الاسلام لأنه تحطيم لا عمق في معاني الحرية في الانسان وانما يفهمها بوصفها جزءاً من برنامج فكري وروحي كامل يجب أن تقوم على أساسه الانسانية .

ويسيء البعض منهم القرآن الكريم في هذه الآية « لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي » فيظن أن القرآن كفل للانسان حرية التديّن وعدمه ومنع من الاكراه عليه أخذاً بمبدأ الحرية الشخصية الذي تؤمن به الحضارات الحديثة . ولكن هذا خطأ

لأن الاسلام الذى جاء لتحرير الانسان من عبودية الأصنام على أساس التوحيد لا يمكن أن يأذن للانسان بالتنازل عن أساس حريته والانغماس في عبوديات الأرض وأصنامها كما أن الإسلام لا يعتبر عقيدة التوحيد مسألة سلوك شخصي خاص كما ترى الحضارات الغربية بل هي القاعدة الأساسية لكيانه الحضاري كله فكما لا يمكن للدمقراطية الغربيـــة مهما آمنت بالحرية الشخصية أن تسمح للأفراد بمناوأة فكرة الحرية نفسها وتبني افكار فاشستية دكتاتورية كذلك لا يمكن للاسلام أن يقر أي تمرد على قاعدته الرئيسية .

وأنما يهدف القرآن الكريم حين ينفي الإكراه في الدين إلى أن الرشد قد تبين من الغي والحق تميز من عن الضلال فلا حاجة إلى إكراه ما دام المنار واضحاً والحجة قائمة والفرق بين الظلام والنور لائماً لكل أحد بل لا يمكن الإكراه على الدين لأن الدين ليس كلمات جامدة ترددها الشفاه ولا طقوساً تقليدية تؤديها العضلات وإنما هو عقيدة وكيان ومنهج في التفكير .

دراسات في حياة الأئمة من أهل البيت (ع)

١ - دور الأئمة في الحياة الاسلامية



دَوْرُ الأئمة في الحياة الإسلاميّة

بسم الله الرحمن الرحيم : والصلاة والسلام على القادة من حملة الرسالة الكبرى محمد وآله الطاهرين الذين نعيش الآن أيها الأخوة الأعزاء يوماً من أيامهم العظيمة ، يوم مولد القائد الثاني من قادة الرسالة ، والإمام الأول من أئمة أهل البيت علي بن أبي طالب عليه أفضل الصلاة والسلام .

ومن الطبيعي لنا أن نلتقي مع هذا اليوم وغيره من أيامهم العظيمة التي تمر بنا في كل عام التقاء روحياً مخلصاً ، والتقاء فكرياً واعياً ، لكي نعمق باستمرار صلتنا الروحية بقادة الرسالة ، ونبلور أكثر فأكثر مفهومنا ودراساتنا عنهم ، ونستمد دائماً من تاريخهم العظيم قبساً ينير لنا الطريق .

وعلى هذا الاساس أود أن أجعل من هذه المناسبة التي نعيشها الآن مجالاً للتعبير عن اتجاه معين في دراسة حياة الأئمة عليهم السلام . وسوف لن يتسع لحديثي معكم أيها الأخوة

---

(١) القيت في الجلسة الخامسة (للموسم الثقافي الأول) لجمعية الرابطة الأدبية في النجف الأشرف سنة ١٣٨٦ المصادف ١٩٦٦ .

الأعزاء في حدود هذه الفرصة أن يرسم اتجاهاً معيناً ويجسده أو يخطط له ، وإنما كل ما أحاوله هو إثارة التفكير حول هذا الإتجاه ، واعطاء بعض الملامح العامة عن حياة الأئمة .

وهذا الإتجاه الذي أريد أن أتحدث اليكم عنه هو الاتجاه الذي يتناول حياة كل امام ويدرس تاريخه على أساس النظرة الكلية بدلاً من النظرة التجزيئية . أي ينظر إلى الأئمة ككل مترابط ويدرس هذا الكل وتكتشف ملامحه العامة، وأهدافه المشتركة ، ومزاجه الأصيل ، ويفهم الترابط بين خطواته ، وبالتالي الدور الذي مارسه الأئمة جميعاً في الحياة الإسلامية .

ولا أريد بهذا أن نرفض دراسة الأئمة على أساس النظرة التجزيئية أي دراسة كل امام بصورة مستقلة بل ان هذه الدراسة التجزيئية نفسها ضرورة لانجاز دراسة شاملة للائمة ككل إذ لا بد لنا أولاً أن ندرس الأئمة بصورة مجزأة ونستوعب إلى أوسع مدى ممكن حياة كل امام بكل ما تزخر به من ملامح واهداف ونشاط حتى نتمكن بعد هذا أن ندرسهم ككل ونستخلص الدور المشترك للائمة جميعاً وما يعبر عنه من ملامح وأهداف وترابط .

وإذا قمنا بدراسة الأئمة على هذين المستويين فسوف نواجه على المستوى الأول اختلافا في الحالات وتباينا في السلوك وتناقضا من الناحية الشكلية بين الأدوار التي مارسها الأئمة فالحسن عليه

السلام هادن معاوية ، بينما حارب الحسين عليه السلام يزيداً حتى قتل ، وحياة السجاد عليه السلام طافحة بالدعاء ، بينما كانت حياة الباقر عليه السلام طافحة بالحديث والفقه واما على المستوى الثاني حين نحاول اكتشاف الخصائص العامة والدور المشترك للائمة ككل فسوف تزول كل تلك الاختلافات والتناقضات لانها تبدو على هذا المستوى مجرد تعابير مختلفة عن حقيقة واحدة . وإنما اختلف التعبير عنها وفقاً لاختلاف الظروف والملابسات التي مر بها كل إمام وعاشتها القضية الإسلامية والشيعية في عصره عن الظروف والملابسات التي مرت بالرسالة في عهد إمام آخر .

ويمكننا عن طريق دراسة الأئمة على أساس النظرة الكلية أن نخرج بنتائج أضخم من مجموع النتائج التي تتمخض عنها الدراسات التجزيئية ، لأننا سوف نكتشف الترابط بين أعمالهم. وسوف استخدم مثالاً بسيطا لتوضيح الفكرة فنحن نقرأ في حياة أمير المؤمنين انه جمع الصحابة في خلافته واستشهدهم على نصوص الامامة فشهد عدد كبير بالسماع من الرسول الأعظم . ونقرأ في حياة الإمام الحسين انه جمع في عرفه على عهد معاوية من تبقى من الصحابة والمهاجرين وعدداً كبيراً من التابعين وطلب منهم أن يحدثوا بنصوص النبي (ص) في علي وأهل البيت . ونقرأ في حياة الإمام الباقر انه قام بنفس العملية واستشهد التابعين وتابعي التابعين . وحين ندرس الأئمة ككل ونربط بين

هذه الناشاطات بعضها ببعض ونلاحظ أن العمليات الثلاث وزعت على ثلاثة أجيال نجد أنفسنا أمام تخطيط مترابط يكمل بعضه بعضا يستهدف الحفاظ على تواتر النصوص عبر أجيال عديدة حتى تصبح في مستوى من الوضوح والاشتهار يتحدى كل مؤامرات الاخفاء والتحريف .

وفي عقيدتي ان وجود دور مشترك مارسه الائمة جميعا ليس مجرد افتراض نبحث عن مبرراته التاريخة وانما هو مما تفرضه العقيدة نفسها وفكرة الإمامة بالذات لان الإمامة واحدة في الجميع بمسؤولياتها وشروطها فيجب أن تنعكس انعكاساواحدا في سلوك الأئمة وأدوارهم مهما اختلفت الوانها الظاهرية بسبب الظروف والملابسات ، ويجب أن يشكل الأئمة بمجموعهم وحدة مترابطة الأجزاء يواصل كل جزء في تلك الوحدة دور الجزء الآخر ويكمله .

ما هو الدور المشترك للائمة :

وقد لا نحتاج إلى شيء من البحث لكي نتفق بسرعة على نوعية الدور المشترك الذي أسند إلى الأئمة في تخطيط الرسالة فكلنا نعلم أن الرسالة الإسلامية بوصفها رسالة عقائدية قد خططت لحماية نفسها من الانحراف وضمان نجاح التجربة خلال تطبيقها على مر الزمن فأوكلت أمر قيادة التجربة وتنويرها تشريعيا ، وتوجيهها سياسيا ، إلى الأئمة بوصفهم الأشخاص

العقائديين الذين بلغوا في مستواهم العقائدي درجة العصمة عن الانحراف والزلل والخطأ .

غير اننا حين نحاول أن نحدد الدور المشترك الذي مارسه الأئمة ككل في تاريخهم المرير لا نعني هذا الدور القيادي في تزعم التجربة الاسلامية لأننا نعلم جميعاً أن الأحداث المؤلمة التي وقعت بعد وفاة الرائد الأعظم (ص) قد أقصت الأئمة عن دورهم القيادي في تزعم التجربة ، وسلمت تقاليد الرسالة ومسؤولية تطبيقها إلى أشخاص آخرين انحرف معهم التطبيق واشتد الانحراف على مر الزمن .

وانما نريد بالدور المشترك في تاريخ الأئمة الموقف العام الذي وقفوه في خضم الأحداث والمشاكل التي اكتنفت الرسالة ، بعد انحراف التجربة واقصائهم عن مركزهم القيادي في زعامتها .

وهنا نجد تصوراً شائعاً لدى كثير من الناس الذين اعتادوا أن يفكروا في الأئمة بوصفهم أناساً مظلومين فحسب قد أقصوا عن مركز القيادة وأقرت الأمة هذا الاقصاء وذاقوا بسبب ذلك ألوان الاضطهاد والحرمان . فهـؤلاء الناس يعتقدون أن دور الأئمة في حياتهم كان دوراً سلبياً على الأغلب نتيجة لاقصائهم عن مجال الحكم فحالهم حال من يملك داراً فتغصب منه وينقطع أمله في امكان استرجاعها .

وهذا التفكير بالرغم من أنه خاطىء يعتبر خطراً من الناحية

العملية لأنه يحبب إلى الانسان السلبية والأنكماش والأبتعاد عن مشاكل الأمة ومجالات قيادتها . ولهذا اعتقد ان من ضروراتنا الإسلامية الراهنة ان نثبت خطأ ذلك التفكير ونـدرس حياة الائمة على أساس نظرة كلية لنتبين إيجابيتهم الرسالية على طول الخط ودورهم المشترك الفعال في حماية الرسالة والعقيدة .

ان الأئمة عليهم السلام بالرغم من التآمر على اقصائهم عـن مجال الحكم كانوا يتحملون باستمرار مسؤوليتهم في الحفاظ على الرسالة وعلى التجربة الإسلامية وتحصينها ضد التردي إلى هاوية الانحراف والأنسلاخ من مبادئها وقيمها انسلاخاً تاماً. فكلما كان الانحراف يطغى ويشتد وينذر بخطر التردي إلى الهاوية . كان الأئمة يتخذون التدابير اللازمة ضد ذلك .وكلما وقعت التجربة الإسلامية أو العقيدة في محنة أو مشكلة وعجزت الزعامـات المنحرفة عن علاجها بحكم عدم كفائتها بادر الأئمة إلى تقـديم الحل ووقاية الأمة من الأخطار التي كانت تهددها . وبكلمة مختصرة كان الائمة يحافظون على المقياس العقائدي والرسالي في المجتمع الإسلامي ويحرصون على أن لا يهبط إلى درجة تشكل خطراً ما حقا وهذا يعني ممارستهم جميعاً دوراً إيجابياً فعالاً في حماية العقيدة وتبنى مصالح الرسالة والامة .

تمثل هذا الدور الإيجابي في ايقاف الحـاكم عن المزيد من الانحراف كما عبر عنه الإمام علي حين صعد عمر على المنبر وتساءل

عن رد الفعل لو صرف الناس عما يعرفون إلى ما ينكرون فرد عليه الإمام بكل وضوح وصراحة اذن لقومناك بسيوفنا .

وتمثل في تعرية الزعامة المنحرفة إذا أصبحت تشكل خطراً ماحقاً ولو عن طريق الاصطدام المسلح بها ، والشهادة ، في سبيل كشف زيفها وشل تخطيطها كما صنع الإمام الحسين مع يزيد .

وتمثل في مجابهة المشاكل التي تهدد كرامة الدولة الإسلامية وتعجز الزعامات المنحرفة عن حلها كما في المشكلة التي أحدثها كتاب ملك الروم إلى عبد الملك بن مروان إذ عجز عبد الملك عن الجواب على كتاب في مستواه فملأ الإمام زين العابدين هذا الفراغ وأجاب بالشكل الذي يحفظ للدولة كرامتها وللأمة الإسلامية هيبتها .

وتمثل في انقاذ الدولة الإسلامية من تحد كافر يهدد سيادتها كالتحدي الذي واجهه هشام من الروم بشأن النقد وعجز عن الرد عليه . وكان الإمام الباقر في مستوى الرد على هذا التحدي فخطط للاستقلال النقدي .

وتمثل الدور الإيجابي للأئمة أيضاً في تلك المعارضة القوية العميقة التي كان الائمة يواجهون بها الزعامات المنحرفة ، بارادة صلبة لا تلين ، وقوة نفسية صامدة لا تتزعزع ، فان هذه المعارضة بالرغم من انها اتخذت مظهر السلبية والمقاطعة في أكثر الأحايين

بدلاً عن مظهر الأصطدام الايجابي والمقابلة المسلحة غير أن المعارضة حتى بصيغتها السلبية كانت عملاً إيجابياً عظيماً في حماية الإسلام والحفاظ على مثله وقيمه لأن انحراف الزعامات القائمة كان يعكس الوجه المشوه للرسالة فكان لا بد للقادة من أهل البيت أن يعكسوا الوجه النقي المشرق لها وأن يؤكدوا عملياً باستمرار المفارقات بين الرسالة والحكم الواقع. وهكذا خرج الإسلام على مستوى النظرية سليما من الانحراف وان تشوهت معالم التطبيق .

ويمكنني أن أذكر بهذا الصدد مثالاً جزئياً ولكنه يعبر عن مدى الجهود التي بذلها الأئمة في سبيل الحصول على هذا المكسب. تصوروا أيها الأخوة أن الامام موسى بن جعفر سجين قد هدّ السجن صحته وأذاب جسمه حتى أصبح حين يسجد لربه كالثوب المطروح على الارض فيدخل عليه رسول الزعامة المنحرفة فيقول ان الخليفة يعتذر اليك ويأمر باطلاق سراحك على أن تزوره وتعتذر اليه ، أو تطلب رضاه ، فيشمخ الإمام وهو يجيب بالنفي بكل صراحة ويتحمل مرارة الكأس إلى الثمالة لا لشيء إلا لكي لا يحقق للزعامة المنحرفة هدفها في أن يبارك الامام خطها فتنعكس معالم التشويه من التطبيق المنحرف على الرسالة نفسها .

وتمثل الدور الأيجابي للأئمة في تموين الأمـة العقائدية

بشخصيتها الرسالية والفكرية من ناحية ومقاومة التيارات الفكرية التي تشكل خطراً على الرسالة وضربها في بدايات تكونها من ناحية أخرى . وللامام من علمه المحيط المستوعب ما يجعله قادراً على الاحساس بهذه البدايات وتقدير أهميتها ومضاعفاتها والتخطيط للقضاء عليها . وقد تفسر على هذا الضوء اهتمام الإمام العسكري وهو في المدينة بمشروع كتاب يصنفه الكندي وهو في العراق حول متناقضات القرآن إذ اتصل بهعن طريق بعض المنتسبين إلى مدرستهوأحبط المحاولة واقنع مدرسة الكندي بأنها على خطأ .

الايجابية تتكشف في علاقات الأئمة بالأمة :

وفي الواقع أن حياةالأئمة زاخرة كلها بالشواهد علىإيجابية الدور المشترك الذي كانوا يمارسونه فمن ذلك علاقات الأئمة بالأمة والزعامة الجماهيرية الواسعة النطاق التي كان امام أهل البيت يتمتع بها على طول الخط فإن هذه الزعامة لم يكن أمام أهل البيت يحصل عليها صدفة أو على أساس مجرد الانتساب إلى الرسول – والمنتسبون إلى الرسول كثر – بل على اساس العطاء والدور الايجابي الذي يمارسه الإمام في الأمة بالرغم من اقصائه عن مركز الحكم فإن الأمة لا تمنح على الأغلبالزعامة مجانا ولا يمتلك الفرد قيادتها ويحتل قلوبها بدون عطاء سخي منه تستثمره الأمة في مختلف مجالاتها وتستفيد منه في حل مشكلاتها والحفاظ على رسالتها .

ان تلك الزعامة الواسعة التي كانت نتيجة لايجابية الأئمة في الحياة الإسلامية هي التي جعلت من علي (ع) المثل الأعلى للثوار الذين قضوا على عثمان وهي التي كانت تتمثل في مختلف العلاقات التي عاشها الأئمة مع الأمة .

انظروا إلى الإمام موسى بن جعفر كيف يقول لهارون الرشيد أنت أمام الأجسام وانا امام القلوب .

انظروا إلى عبدالله بن الحسن حين أراد أن يأخذ البيعة لابنه محمد كيف يقول للامام الصادق (واعلم فديتك انك إذا أجبتني لم يتخلف عني أحد من أصحابك ولم يختلف عليّ اثنان من قريش ولا غيرهم) ولاحظوا مدى ثقة الأمة بقيادة أئمة أهل البيت نتيجة لما يعيشونه من دور إيجابي في حماية الرسالة ومصالح الأمة .

لاحظوا المناسبة الشهيرة التي أنشد فيها الفرزدق قصيدته في الإمام زين العابدين كيف ان هيبة الحكم وجلال السلطان لم يستطع أن يشق لهشام طريقا لاستلام الحجر بين الجموع المحتشدة من أفراد الأمة في موسم الحج بينما استطاعت زعامة أئمة أهل البيت أن تكهرب تلك الجماهير في لحظة وهي تحس بمقدم الإمام القائد وتشق الطريق بين يديه نحو الحجر .

لاحظوا قصة الهجوم الشعبي الهائل الذي تعرض له قصر المأمون نتيجة لاغضابه الإمام الرضا فلم يكن للمأمون مناص عن

الإلتجاء إلى الامام لحمايته من غضب الأمة فقال له الامام (اتق الله في أمة محمد وما ولاك من هذا الأمر وخصك به فانك قد ضيعت أمور المسلمين وفوضت ذلك إلى غيرك يحكم فيها بغير حكم الله عز وجل) .

إن كل هذه النماذج والمظاهر للزعامة الشعبية التي عاشها أئمة أهل البيت على طول الخط تبرهن على ايجابيتهم وشعور الأمة بدورهم الفعال في حماية الرسالة .

الإيجابية تتكشف في علاقات الأئمة بالحكام .

ويمكننا أن ننظر من زاوية جديدة لنصل إلى نفس النتيجة من زاوية علاقات الزعامات المنحرفة مع امام أهل البيت على طول الخط فإن هذه العلاقات كانت تقوم على أساس الخوف الشديد من نشاط الأئمة ودورهم في الحياة الإسلامية حتى يصل الخوف لدى الزعامات المنحرفة أحياناً إلى درجة الرعب وكان محصول ذلك باستمرار تطويق أمام الوقت بحصار شديد ووضع رقابة محكمة علية ومحاولة فصله عن قواعده الشعبية ثم التآمر على حياته ووفائه شهيداً بقصد التخاص من خطره . فهل كان من الصدفة أو مجرد تسلية أن تتخذ الزعامات المنحرفة كل هذه الإجراءات تجاه أئمة أهل البيت بالرغم من أنها تكلفها ثمناً باهضاً من سمعتها وكرامتها أو كان كل ذلك نتيجة لشعور الحكام المنحرفين بخطورة الدور الإيجابي الذي يمارسه أئمة

أهل البيت والا فلماذا كل هذا القتل والتشريد والنفي والسجن.

هل كان الأئمة يحاولون استلام الحكم .

يبقى سؤال واحد قد يتبادر إلى الأذهان وهو أن إيجابية الأئمة هل كانت تصل إلى مستوى العمل لاستلام زمام الحكم من الزعامات المنحرفة أو تقتصر على حماية الرسالة ومصالح الأمة من التردي إلى الهاوية وتفاقم الانحراف .

والجواب على هذا السؤال يحتاج إلى توسع في الحديث يضيق عنه هذا المجال غير أن الفكرة الأساسية في الجواب المستخلصة من نصوص وأحاديث عديدة أن الأئمة لم يكونوا يرون الظهور بالسيف والانتصار المسلح آنياً كافياً لاقامة دعائم الحكم الصالح على يد الامام ان اقامة هذا الحكم وترسيخه لا يتوقف في نظرهم على مجرد تهيئة حملة عسكرية بل يتوقف قبل ذلك على اعداد جيش عقائدي يؤمن بالامام وعصمته إيماناً مطلقاً ويعي أهدافه الكبيرة ويدعم تخطيطه في مجال الحكم ويحرس ما يحققه للأمة من مكاسب . وكلكم تعلمون قصة ذلك الخراساني الذي جاء إلى الامام الصادق يعرض عليه تبني حركة الثوار الخراسانيين فأجل جوابه ثم أمره بدخول التنور فرفض وجاء أبو بصير فأمره بذلك فسارع إلى الامتثال فالتفت الامام إلى الخراساني ، وسأله كم له من امثال أبي بصير وكان هذا هو الرد العملي من الامام على اقتراح خراسان وعلى هذا الأساس استلم أمير المؤمنين زمام الحكم في وقت توفر فيه ذلك الجيش العقائدي

الواعي متمثلاً في الصفوة من المهاجرين والأنصار والتابعين من أصحابه رضي الله عنهم .

رعاية الشيعة بوصفها الكتلة المؤمنة بالإمام :

عرفنا أن الدور المشترك الذي كان الأئمة يمارسونه في الحياة الاسلامية هو دور الوقوف في وجه المزيد من الانحراف وامساك المقياس عن التردي إلى الصغر والهبوط إلى الهاوية .

غير ان هذا في الحقيقة يعبر عن بعض ملامح الدور المشترك وهناك جانب آخر في هذا الدور المشترك لم نشر اليه حتى الآن وهو جانب الاشراف المباشر على الشيعة بوصفهم الجماعة المرتبطة بالامام والتخطيط لسلوكها وحمـــاية وجودها وتنمية وعيها وامدادها بكل الأساليب التي تساعد على صمودها وارتفاعها إلى مستوى الحاجة الاسلامية إلى جيش عقائدي وطليعة واعية .

ولدينا عدد كبير من الشواهد من حياة الأئمة على أنهم كانوا يباشرون نشاطاً واسعاً في مجال الاشراف على الكتلة المرتبطة بهم حتى ان الاشراف كان يصل أحياناً إلى درجة تنظيم أساليب لحل الخلافات الشخصية بين أفراد الكتلة ورصد يلاحظ الأموال لها كما يحدث بذلك المعلى بن خنيس عن الامام الصادق (ع) .

وعلى هذا الأساس يمكننا أن نفهم عدداً من نصوص الأئمة بوصفها تعليم أساليب للجماعة التي يشرفون على سلوكها وقد

تختلف الأساليب باختلاف ظروف الشيعة والملابسات التي يمرون بها .



أحس أيها الأخوة ان ما قدمته كاف لإثارة النقاط التي أحببت إثارتهاوالتي يجب أن يرتكز عليها الأساس في دراساتنا للائمة (ع) أرجو أن يكون هذا منطلقاً للباحثين في حياة أهل البيت .

وختاماً ابتهل إلى المولى سبحانه ان يجعلنا جميعاً من اتباع الأئمة والسائرين على هداهم والملتزمين بكل حدودهم والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

مع حركة الاجتهاد

١ - الاتجاهات المستقبلة لحركة الاجتهاد

٢ - الفقه والأصول

٣ - الفهم الاجتماعي للنص في فقه الامام الصادق (ع)



الاتجاهات المستقبلة لحركة الاجتهاد

أن حركة الاجتهاد تتحدد وتكسب اتجاهاتها ومعالمها على أساس عاملين : وهما : عامل الهدف وعامل الفن ، ومن خلال مـــا يطرأ على هذين العاملين من تطور أو تغيير تتطور الحركة نفسها .

وأقصد بالهدف : الأثر الذي تتوخى حركة الاجتـــهاد ويحاول المجتهدون تحقيقه وايجاده في واقع الحيـــاة . وأريد بالفن : درجة التعقيد والعمق في أساليب الاستدلال التي تختلف في مراحل الاجتهاد تبعاً لتطور الفكر العلمي .

ونحن حين نريد أن ندرس الاتجاهـــات المستقبلة لحركة الاجتهاد أو تتنبأ عنها شيء لا نملك طريقـــاً إلى ذلك إلا أن نفحص بعناية البدايات والبذور التي تحملها حركة الاجتهاد في واقعها المعاصر ونربط هذه البذور بأحد العاملين السابقين الهدف والفن ونقدرعلىضوئهما ماذا يمكن أن تصبح هذه البذور في يوم ما وكيف تنمو وماذا سوف تدخل على حركة الاجتـــهاد من تغيير .

ويمكننا أن نقسم البحث عن الاتجاهات المستقبلة لحركة

الاجتهاد وإلى قسمين أحدهما الاتجاهات المستقبلة التي يمكن التنبأ بها على أساس العامل الفني في الحركة والآخر الاتجاهات المستقبلة التي يمكن التنبأ بها من زاوية الهدف .

فعلى أساس العامل الفني يمكن أن ندرس فكرة معينة منذ دخولها حركة الاجتهاد واطوارهـــا المتعددة من حيث العمق والتعقيد فيتاح لنا أن نقدر الوضع الذي سوف تنتهي اليـــه في نموها الفني .

وعلى أساس الهدف قد نلمح تغيراً في هـــذه الزاوية ومن الطبيعي أن أن يكون للتغيير في جانب الهدف آثاره وانعكاساته على مختلف جوانب الحركة ، وفي ضوء تقدير معقول لنوعيـــة هذه الأنعكاسات يمكن أن نضع فكرتنـــا عن الاتجاهات المستقبلة للاجتهاد .

وأنا أحس أن تناول الموضوع من الزاوية الفنية الخالصة لا مجال له الآن بالرغم من أنه طريف وممتع لأن ذلك يضيع على غير الأختصاصيين من الحاضرين فرصة متابعة الحديث ولهذا سوف أقتصر على عامل الهدف وأدرس البدايات الناميـة في الواقع المعاصر لحركة الاجتـهاد وما تشكل من أتجاهات مستقبلة لهذه الحركة من زاوية الهدف ونوعيـة تأثيره على الحركة كلها .

ما هو الهدف من حركة الاجتهاد :

وأظن أننا متفقون على خط عريض للهدف الذي تتوخـاه حركة الاجتـهاد وتتأثر به ، وهو تمكين المسلمين من تطبيق النظرية الاسلامية للحياة ، لأن التطبيق لا يمكن أن يتحقق ما لم تحدد حركة الاجتهاد معالم النظرية وتفاصيلها .

ولكي ندرك ابعاد الهدف بوضوح يجب أن نميز بين مجالين لتطبيق النظرية الاسلامية للحيـاة أحدهما تطبيق النظرية في المجال الفردي بالقدر الذي يتصل بسلوك الفرد وتصرفـاته والآخر تطبيق النظرية في المجال الاجتماعي واقامة حياة الجماعة البشرية على أساسها بما يتطلبه ذلك من علاقات اجتماعيـة واقتصادية وسياسية .

وحركة الاجتهاد من حيث المبدأ ومن الناحية النظرية وإن كانت تستهدف كلا مجالي التطبيق لأنهما سواء في حساب العقيدة ولكنها في خطها التاريخي الذي عاشته على الصعيد الشيعي كانت تتجه في هدفها على الأكثر نحو المجال الأول فحسب فالمجتهد – خلال عملية الاستنباط – تمثل في ذهنه صورة الفرد المسلم الذي يريد أن يطبق النظرية الاسلامية للحياة على سلوكه ولا يتمثل صورة المجتمع المسلم الذي يحاول أن ينشىء حياته وعلاقاته على اساس الاسلام .

وهذا التخصيص والانكماش في الهدف له ظروفه الموضوعية وملابساته التاريخية فأن حركة الاجتهاد عند الامامية تأسست منذ ولدت – تقريباً – عزلاً سياسياً عن المجالات الاجتماعية

للفقه الاسلامي نتيجة لارتبــاط الحكم في العصور الاسلامية المختلفة وفي أكثر البقاع بحركة الاجتهاد عند السنة وهذا العزل السياسي أدى تدريجيــاً إلى تقليص نطاق الهدف الذي تعمل حركة الاجتهاد عند الأمامية لحسابه ، وتعمق على الزمن شعورها بأن مجالها الوحيد الذي يمكن أن تنعكس عليه في واقع الحيــاة وتستهدفه هو مجال التطبيق الفردي . وهكذا أرتبط الاجتهاد بصورة الفرد المسلم في ذهن الفقيــه لا بصورة المجتمع المسلم

بدايات التطور او التوسع في الهدف :

وبعد أن سقط الحكم الاسلامي على أثر غزو الكافر المستعمر هذه البلاد لم يعد هذا العزل مختصاً بحركة الاجتهاد عند الأمامية بالخصوص ، بل لقد شملت عمليــة العزل السياسي التي تمخض عنها الغزو الكافر الاسلام ككل والفقه الاسلامي بشتى مذاهبه ، واقيمت بدلا عن الاسلام قواعد فكرية أخرى لأنشاء الحياة الاجتماعية على اساسها واستبدل الفقه الاسلامي بالفقه المرتبط حضارياً بتلك القواعد الفكرية .

وقد كان لهذا التحول الأساسي في وضع الأمة أثره الكبير على حركة الاجتهاد عند الأمامية لأن هذه الحركة أحست بكل وضوح بالخطر الحقيقي على كيان الاسلام والأمة من المستعمر الكافر ونفوذه السياسي والعسكري وقواعده الفكرية الجديدة وقد صدمها هذا الخطر العظيم بدرجة استطاع أن

يجعلها تتمثل الكيان الاجتماعي للامة الاسلامية وتنفتح على الايمان بصورة المقاومة ودفع الخطر بقدر الامكان .

وقد أحست حركة الاجتهاد خلال المقاومة احساساً ما ، بأن الجانب الفردي من تطبيق النظرية الإسلامية للحياة مرتبط كل الارتباط بالجانب الاجتماعي منه إذ بدأ الجانب الفردي ينهار شيئاً بعد شيء بسبب انهيار الجانب الاجتماعي .

ومن ناحية أخري أخذت الآن نفسها تعي وجودها وتفكر في رسالتها الحقيقية المتمثلة في الإسلام بعد أن اكتشفت واقع القواعد الفكرية الجديدة ونوع التجارب الاجتماعية المزيفة التي حملها عليها الاستعمار ومن الطبيعي أن ينعكس هذا الوعي على حركة الاجتهاد نفسها ويؤكد أحساسها الذاتي خلال التجربة المريرة التي عاشتها في عصر ما بعد الاستعمار بأن الإسلام كل لا يتجزأ وأن التطبيق الفردي للنظرية لا يمكن أن يفصل بمجال عن التطبيق الإجتماعي لها أو أن يظل ثابتاً اذا تعطل التطبيق على الصعيد الإجتماعي .

كل هذا ساعد على تحويل حركة الاجتهاد عند الأمامية إلى حركة مجاهدة في سبيل حماية الإسلام وتثبيت دعائمه ، وقوة مطالبة بتطبيق الإسلام على كل مجالات الحياة . وكان من الطبيعي نتيجة لذلك أن توسع نطاق هدفها وتبدأ بالنظر إلى مجالي التطبيق الفردي والإجتماعي معا وهذا ما نلحظ بداياته

بوضوح في الواقع المعاصر لحركة الاجتـــهاد عند الأمامية وما تمخض عنه من محاولات التعبير عن نظام الحكم في الإسلام أو عن المذهب الاقتصادي في الإسلام ونحو هذا وذاك من ألوان البحث الاجتماعي في الآسلام .

وما دامت الأمة في حالة الأرتفاع وقد بدأت تمي الإسلام بوصفه رسالتها الحقيقية في الحياة والتقت بحركة الاجتهاد عند الأمامية ضمن هذا المفهوم الرسالي الشامل للاسلام . فمن الطبيعي التأكيد على أن التطور في الهدف الذي تتبناه حركة الاجتهاد واتساع هذا الهدف لمجالات التطبيق الاجتماعي للنظرية سوف يستمر ويبلغ أقصاه تبعاً لنمو الوعي في الأمة ومواصلة الحركة لخطها الجهادي في حماية الاسلام .

ولكي تتنبأ في ضوء ذلك بالاتجاهات المستقبلة للاجتـــهاد التي سوف تنجم عن التطور في الهدف لا بد أن نرجع إلى ما قبل بدايات هذا التطور لندرس الآثار التي عكسها الانكماش في الهدف الذي عاشته حركة الاجتـــهاد وما أدى اليه هذا الانكماش من اتجاهات في حركة الاجتـــهاد لنستطيع أن ندرك الاتجاهات المستقبلة التي تحل محلها حينما يستكمل التطور أو التوسع في الهدف أبعاده المنتظرة .

أن الانكماش في الهدف وأخذ المجال الفردى لتطبيق بعين الاعتبار فقط

نتائج الانكماش في الهدف :

نجم عنه انكماش الفقه من الناحيـــة الموضوعية فقد أخذ الاجتـــهاد يركز بأستمرار على جوانب الفقهية الأكثر اتصالاً بالمجال التطبيقي الفردي وأهملت المواضيع التي تمهد للمجال التطبيقي الاجتماعي نتيجة لأنكماش هدفه واتجاه ذهن الفقيه حين الاستنباط غالباً إلى الفرد المسلم وحاجته الى التوجيه بدلاً عن الجماعة المسلمة وحاجتها الى تنظيم حياتها الاجتماعية .

وهذا الاتجـــاه الذهني لدى الفقيه لم يؤد فقط إلى انكماش الفقه من الناحية الموضوعية بل أدى بالتدريج إلى تسرب الفردية إلى نظرة الفقيه نحو الشريعة نفسها فان الفقيه بسبب ترسخ الجانب الفردي من تطبيق النظرية الاسلامية للحياة في ذهنه واعتياده أن ينظر إلى المفرد ومشاكله عكس موقفه هذا على نظرته إلى الشريعة فأتخذت طابعاً فردياً واصبح بنظر إلى الشريعة في نطاق الفرد وكأن الشريعة ذاتها كانت تعمل في حدود الهدف المنكمش الذي يعمل له الفقيه فحسب وهو الجانب الفردي من تطبيق النظرية الاسلامية للحياة .

ولا ذكر مثالين من الأصول والفقه تجدون خلالها كيف تسرب الفردية من نظرة الفقيه إلى هدفه إلى نظرته للشريعة نفسها .

أما المثال الأصولي فنأخذه من بحوث دليل الانسداد الذي

يعرض الفكرة القائلة بأننا ما دمنا نعلم بأن في الشريعة تكاليف ولا يمكننا معرفتها بصورة قطعية فيجب أن يكون المتبع في معرفتها هو الظن.. . أن هذه الفكرة يناقشها الأصوليون قائلين لماذا لا يمكن أن نفترض أن الواجب على المكلف هو الاحتياط في كل واقعة بدلاً عن أتخاذ الظن مقياساً واذا أدى التوسع في الاحتياط إلى الحرج فيسمع لكل مكلف بأن يقلل من الاحتياط بالدرجة التي لا تؤدي الى الحرج . انظروا الى الروح الكامنة في هذا الأفتراض وكيف سيطرت على أصحابه النظرة الفردية الى الشريعة فان الشريعة إنما يمكن أن تأمر بهذا النوع من الاحتياط لو كانت تشريعاً للفرد فحسب وأمـــا حيث تكون تشريعاً للجماعة وأساساً لتنظيم حياتها فلا يمكن ذلك بشأنها لأن هذا الفرد أو أذ ذاك قد يتم سلوكه كله على أساس الاحتياط وأما الجماعة كلها فلا يمكن أن تقيم حياتها وعلاقاتها الإجتماعية والاقتصادية والتجارية والسياسية على أساس الاحتياط .

وأما المثال الفقهي فنأخذه من الاعتراض الشهير الذي أثاره الفقهاء حول قاعدة لا ضرر ولا ضرار إذ قالوا أن هذه القاعدة تنفي وجـــود أي حكم ضرري في الإسلام بينما نجد في الاسلام أحكاماً ضررية كثيرة كتشريع الديات والقصاص والضمان والزكاة فان في تشريع هذه الأحكام أضراراً بالقاتل الذي يكلف بالدية وبالقصاص ، وأضرار بالشخص الذي يتلف مال

غيره إذ يكلف بضمانة ، وأضراراً بصاحب المال الذي يكلف بدفع الزكاة .

أن هذا الأعتراض يقوم على اســـاس النظرة الفردية إلى التشريع فان هذه النظرة هي التي أتاحت لهم أن يعتبروا هذه الأحكام ضررية بينما لا يمكن أن تعتبر هذه الأحكام ضررية في شريعة تفكر في الفرد بوصفه جزءاً من جماعة ومرتبطاً بمصالحها بل أن خلو الشريعة عن تشريع الضـــمان والضرائب يعتبر أمراً ضررياً .

وقد كان من نتائج ترسخ النظرة الفردية قيام اتجــاه عام في الذهنية الفقهية يحاول دائماً حل مشكلة الفرد المسلم عن طريق تبرير الواقع وتطبيق الشريعة عليـــه بشكل من الأشكال .

فنظام الصيرفة القائم على أساس الربا مثلاً بوصفه جزءاً من الواقع الإجتماعي المعـــاش يجعل الفقيه يحسن بأن الفرد المسلم يعاني مشكلة تحديد موقفه من التعامل مع مصارف الربا ويتجه البحث عندئذ لحل مشكلة الفرد المسلم عن طريق تقديم تفسير مشروع للواقع المعاشي بدلاً عن الاحساس بأن نظـام الصيرفة الربوي يعتبر مشكلة في حيـاة جماعة ككل حتى بعد أن يقدم التفسير المشروع للواقع المعاش من زاوية الفرد وليس ذلك إلا لأن ذهن الفقيه في عملية الأستنباط قد أستحضر صورة الفرد المسلم والمشكلة بالقدر الذي يرتبط به بما هو فرد .

وقد أمتد أثر الانكماش وترسخ النظرة الفردية للشريعة إلى

طريقة فهم النص الشرعي أيضاً فمن ناحيــة اهملت في فهم النصوص شخصية النبي أو الأمام كحاكم ورئيس للدولة فاذا ورد نهي عن النبي مثلا كنهيه أهل المدينة عن منع فضل الماء فهو أما نهي تحريم أو نهى كراهتــه عندهم مع أنه قد لا يكون هذا ولا ذاك بل قد يصدر النهي من النبي بوصفه رئيساً للدولة فلا يستفاد منه الحكم الشرعي العام .

ومن ناحيــة أخرى لم تعالج النصوص بروح التطبيق على الواقع واتخاذ قاعدة منه ولهذا سوغ الكثير لأنفسهم أن يجزئوا الموضوع الواحد ويلتزموا بأحــكام مختلفة له وأستعين على توضيح الفكرة بمثال من كتاب الأجارة فهناك مسألة هي أن المستأجر هل يجوز له - بدوره - أن يؤجر العين بأجرة أكبر من الأجرة التي دفعــها هو حين الايجار . وقد جاءت في هذه المسألة نصوص تنهي عن ذلك والنصوص كعــادتها في أغلب الاحيان جاءت لتعالج مواضيع خاصة فبعضها نهى عن ذلك في الدار المستأجرة وبعضــها نهى عن ذلك في الرحى والسفينة المستأجرة وبعضها نهي عن ذلك في العمل المــأجور ونحن حين ننظر إلى هذه النصوص بروح التطبيق على الواقع وتنظيم علاقة اجتماعتة عامة على أساســها سوف تتوقف كثيراً قبل أن نلتزم بالتجزئة وبأن النهي مختص بتلك المــوارد التي صرحت بها النصوص دون غيرها وأما حين ننظر إلى النصوص على مستوى النظرة الفردية لأعلى مستوى التقنين الاجتماعي فاننــا نستسيغ

هذه التجزئة بسهولة .

ما هي الاتجاهات المستقبلة لحركة الاجتهاد : -

أحسن أن الحديث طال أكثر مما يستحب ولهذا فسوف اترك الاتجاهات المستقبلة اليكم تستنتجونها مما سبق فان من الطبيعي حين يستعيد الهدف المحرك للاجتهاد ابعاده الحقيقية ويشمل كلا مجالي التطبيق أن تزول بالتدريج آثار الانكماش الســـابق ويتكيف محتوى الحركة وفقاً لأتساع الهدف ومتطلبات خط الجهاد الذي تسير عليه حركة الاجتهاد .

أن الانكماش الموضوعي يزول والامتـداد العمودي الذي يعبر عن الدرجة العالية من الدقة التي وصل اليها الفكر العلمي يتحول في سيره إلى الامتـداد الأفقي ليستوعب كل مجالات الحياة .

وسوف يتحول الاتجاه نحو تبرير التعامل مع الواقع الفاسد يتحول إلى اتجاه جهادي نحو تغيير الواقع الفاسد وتقديم البديل الفكري الكامل عنه من وجهة نظر الاسلام .

وسوف يمحي في مفهوم حركة الاجتـهاد أي تصور ضيق للشريعة ويزول من الذهنية الفقهية وتزول كل آثاره وانعكاساته على البحث الفقهي والأصولي .

وسوف يتحول فهم النصوص وتؤخذ فيـــه كل جوانب شخصية النبي والامام بعين الأعتبار كما سترفض التجزئة التي

اشرنا اليها لأعلى اساس القياس بل على أساس وفهم ارتكاز اجتماعي للنص كما هو مشروح في بعض البحوث فان للنص بمفهومه الاجتماعي مدلولاً أوسع مدلوله اللغوي في كثير من الأحيان .

هذه هي الخطوط العريضة للاتجاهات المستقبلة على أساس التطور في طبيعة الهدف وتحول حركة الاجتهاد من حركة معزولة اجتماعياً إلى حركة مجاهدة تستهدف تقديم الاسلام ككل وتعتبر أن رسالتها هي توعية الأمة على ضرورة تطبيقة في كل مجالات حياتها أضطر لضيق المجال الى الاكتفـاء بما ذكرت من الخطوط مؤمناً بأن الثورة الكبيرة التي أخذت مجراها في حركة الاجتهاد لتوسيع هدفها وتعميق رسالتها وانفتاحها على كل مجالات حياة الأمة وآمالها وآلامها أن هذه الثورة في جانب الهدف سوف تؤدي حينما يستكمل الهدف كل أبعاده الحقيقية الى تغير عظيم في كثير من المناهج والتصورات والمواضيـع .

الفقه والأصول

بعد أن آمن الإنسان بالله والاسلام والشريعـــة وعرف أنه مسؤول بحكم كونه عبداً لله تعالى عن امتثـــال احكام الله تعالى يصبح ملزماً بالتوفيق بين سلوكه في مختلف مجالات الحيـاة والشريعة الاسلامية ومدعواً بحكم عقله إلى بنـــاء كل تصرفاته الخاصة وعلاقاته مع الأفراد الآخرين على اساسها أي اتخـــاذ الموقف العملي الذي تفرضه عليــه تبعيته بوصفه عبداً للمشرع سبحانه الذي انزل الشريعة على رسوله . ولأجل هــذا ما كان لزاما على الانســان أن يعين الموقف العملي الذي تفرضه هذه التبعية عليه في كل شأن من شؤون الحياة ويحدده فهل يفعل أو يترك ؟ وهل يتصرف بهذه الطريقة وبتلك ولو كانت الأحكام الشرعية وأوامرها ونواهيها في كل الاحداث والوقائع واضحة وضوحاً كاملا بديهياً للجميع مكان تحديد الموقف العملي تجـاه الشريعة في كل واقعة امراً ميسوراً لكل احد لأن كل انسان يعرف أن الموقف العملي الذي تفرضه تبعيتـه للشريعة في الواجبات هو أن يفعل وفي المحرمات هو أن يترك وفي المباحات هو أنه بالخيار أن شاء فعل وأن شاء ترك فلو كانت الواجبات

والمحرمات وسائر الأحكام الشرعية محددة ومعلومة بصورة عامة وبديهية لكان الموقف العملي المحتم على الانسان بحكم تبعيته للشريعة واضحاً في كل واقعة ولما احتاج تحديد الموقف العملي تجاه الشريعة الى بحث علمي ودراسة واسعة .

ولكن عوامل عديدة—منها بعدنا الزمني عن عصر التشريع— أدت الى عدم وضوح عدد كبير من احكام الشريعة واكتنافها بالغموض . فنشأ نتيجة لذلك غموض في الموقف العملي الذي تفرضه على الانسان تبعيته تجاه الشريعة في كثير من الوقائع والأحداث ، لأن الانسان اذا لم يعلم نوع الحكم الذي تقرره ، الشريعة في واقعه — ما — أهو وجوب أو حرمة أو إباحة فسوف لن يعرف طبيعة الموقف العملي الذي يتحتم عليه أن يتخذه تجاه الشريعة في تلك الواقعة بحكم تبعيته للشريعة وعلى هذا الأساس كان من الضروري أن يوضع علم يتولى رفع الغموض عن الموقف العملي تجاه الشريعة في كل واقعة بإقامة الدليل على تعيين الموقف العملي الذي تفرضه على الانسان تبعيتـــه للشريعة وتحديده .

وهكذا كان فقد أنشيء علم الفقه للقيام بهذه المهمة ، فهو يشتمل على تحديد الموقف العملي تجـــاه الشريعة تحديداً أستدلالياً . والفقيه في علم الفقه يمارس اقامة الدليل على تعيين الموقف العملي في كل حدث من احداث الحياة وناحية من مناحيها ،

وهذا ما نطلق عليه في المصطلح العلمي اسم « عملية استنباط الحكم الشرعي » ، فاستنباط الحكم الشرعي في واقعه معناه اقامة الدليل على تحديد الموقف العملي تجاه الشريعة تحديداً استدلالياً ونعني بالموقف العملي تجاه الشريعة السلوك الذي يفرض على الانسان بحكم تبعيته للشريعة أن يسلكه تجاهها لكي يفي بحقها ويكون تابعاً مخلصاً لها .

فعلم الفقه اذن هو العلم بالدليل على تحديد الموقف العملي من الشريعة في كل واقعة ، والموقف العملي من الشريعة الذي يقيم على الفقه الدليل على تحديده ، هو « السلوك الذي تفرضه على الانسان تبعيته للشريعة لكي يكون تابعاً مخلصاً لها وقائماً بحقها » وتحديد الموقف العملي بالدليل هو ما تعبر عنه بـ «عملية استنباط الحكم الشرعي » .

ولأجل هذا يمكن القول بأن علم الفقه هو علم استنباط الأحكام الشرعية ، أو علم عملية الاستنباط بتعبير آخر . وتحديد الموقف العملي بدليل يزيل الغموض الذي يكتنف الموقف ، يتم في علم الفقه بأسلوبين :

أحدهما : الأسلوب غير المباشر ، وهو تحديد الموقف العملي الذي تفرضه على الانسان تبعيته للشريعة عن طريق اكتشاف نوع الحكم الشرعي الذي قررته الشريعة في الواقعة واقامة الدليل عليه ، فيزول الغموض عن الحكم الشرعي وبالتالي

يزول الغموض عن طبيعة الموقف العملي تجاه الشريعة فنحن اذا أقمنا الدليل على أن الحكم الشرعي في واقعة ما هو الوجوب أستطعنا أن نعرف ما هو الموقف الذى تحتم تبعيتنا للشريعة أن نقفه تجاهها وهو « أن نفعل » .

والأسلوب الآخــــر لتحديد الموقف العملي هو الأسلوب المباشر الذي يقام فيه الدليل على تحديد الموقف العملي لا عن طريق اكتشاف الحكم الشرعي الثابت في الواقعة–كما في الأسلوب الأول – ، بل يقام الدليل على تحديد الموقف العملي مباشرة ، وذلك في حالة مـــا اذا عجزنا عن اكتشاف نوع الحكم الشرعي الثابت في الواقعة واقامة الدليل على ذلك فلم ندر ما هو نوع الحكم الذي جـــاءت به الشريعة ، أهو وجوب أن حرمة أو إباحة ؟ ففي هذه الحالة لا يمكن استعمال الأسلوب الأول لعدم توفر الدليل على نوع الحكم الشرعي ، بل يجب أن نلجأ الى أدلة تحددالموقفالعملي بصورة مباشرة وتوجهنا كيف نفعل ونتصرف في هذه الحالة؟وأي موقف عملي تتخذ تجاه الحكم الشرعيالمجهول الذي لم تتمكن من اكتشافه؟ وما هو السلوك الذي تحتم تبعيتنا للشريعة أن نسلكه تجاهه لكي تقوم بحق التبعية ونكون تابعين مخلصين وغير مقصرين ؟ وفي كلا الاسلوبين يمارس الفقيه في علم الفقه استنباط الحكم الشرعي ، أي يحدد بالدليل الموقف العملي تجاه الشريعة بصورة غير مباشرة أو مباشرة . ويتسع علم الفقا لعمليات استنباط كثيرة بقدر الوقائع والأحداث التي تزخر بهه

حياة الانسان ، فكل واقعة لها عملية استنباط لحكمها يمارس الفقيه فيها أحد ذينك الأسلوبين المتقدمين . وعمليات الاستنباط تلك التي يشتمل عليها علم الفقه بالرغم من تعددها وتنوعــــها تشترك في عناصر موحدة وقواعد عامة تدخل فيها على تعددها وتنوعها ، ويتشكل من مجموع تلك العناصر المشتركة الأساس العام لعملية الاستنباط .

وقد تطلبت هذه العناصر المشتركة في عملية الاستنباط وضع علم خاص بها لدراستها وتحديدها وتهيئتها لعلم الفقه ، فكان علم الأصول .

الفهم الإجتماعي للنص في فقه الإمام الصادق (ع)

تفضل سماحة المفكر الاسلامي الكبير الاستـاذ محمد باقر الصدر فخص نشرتنا بشرح واف لنظرية الفهم الاجتماعي للنص ، ومحتوى هذا الفهم، ودوره في استنباط الحكم ننشره لاهميته الخاصة

هيئة التحرير

أكبر الظن أنها أول مرة اقرأ فيـــها لفقيه اسلامي ، من مدرسة الأمام الصادق (ع) أوسع نظرية لعنصر الفهم الإجتماعي للنص ، يعالج فيــها بدقة وعمق الفرق بين المدلول اللغوي – اللفظي – للنص ، والمدلول الإجــتماعي ، ويحدد للمدلول الإجتماعي حدوده المشروعة .

وبالرغم من أن الفقهاء في ممارستهم للعمل الفقهي ومجالات الاستنباط من النص ، يدخلون عنصر الفهم الإجتماعي ويعتمدون عليه في فهم الدليل ، الى جـــانب العنصر الآخر الذي يمثل الجانب اللفظي من الدلالة .

غير أنهم لا يبرزون في الغالب الجانب اللفظي من عملية فهم

الدليل ، والجانب الإجتماعي بوصفهما جانبين متميزين لكل منهما ملاكه وحدوده، بل يبرز الجانبان في مجالات تطبيقهم مزدوجين وتحت اسم واحد وهو الظهور .

كانت هذه المرة الأولى التي قرأت فيـــها ذلك عن عنصر الفهم الإجتماعي للنص : هي حين قرأت بعض أجزاء الكتاب المجدد الخالد « فقه الامام الصادق » الذي وضعه شيخنا الحجة الكبير الشيخ « محمد جواد مغنية » الذي حصل الفقه الجعفري على يده في هذا الكتـــاب المبدع على صورة رائعة في الأسلوب والتعبير والبيان .

فقد قرأت في هذا الكتـــاب الجليل التأكيد على عنصر الجـــانب الإجتماعي من فهم الدليل والتمييز بينه وبين الجانب اللفظي الخالص في مواضع عديدة منه .

ولكي نشرح فكرة الكتـــاب عن الفهم الإجتماعي للنص ونعرف محتوى هذا الفهم ودوره في استنباط الحكم من النص، يجب أن نتحدث في البداية عن الظهور .

حجية الظهور :

من الأمور المتفق عليها بصورة مبدئية في علم الأصول، المبدأ القائل بحجية الظهور، وهو المبدأ الذي يحتم أن نفسر كل خطاب شرعي على ضوء ظهوره ما لم توجد قرينة على الخلاف. والظهور ــ كما تقرره البحوث الأصولية التي تدرس هذا المبدأ ــ عبـارة

عن درجة خاصة من دلالة الكلام ، وهي الدرجة التي تجعل المعنى الذي نشير اليــه ظاهراً من الكلام وأكثر انسجاماً معه من أي معنى آخر. فاللفظ قد يصلح للتعبير عن عدد من المعاني ولكنه يظل ظاهراً في معنى خاص من تلك المعـاني كلفظ الاسد ، قـد تستخدمه للتعبير عن الحيوان المفترس ، فنقول : الاسد ملك الغابة ، وقد تستخدمه للتعبير عن شجاعة الإنسان، فتقول هذا الإنسان أسد ولكن كلمة الاسد حين ينظر اليــها بصورة منفصلة عن القرائن الخــاصة نجد أنها ظاهرة في المعنى الأول . لأن كلمـــة الاسد بطبيعتها اللغوية تدل على الحيوان المفترس بدرجة أكبر من دلالتها على الإنسان الشجاع ، الأمر الذي يجعل من الحيوان المفترس أكثر المعاني انسجاماً معـــها وهو معنى الظهور .

تنويـع الظهور :

والظهور الذي يمثل كما عرفنا درجة معينة من دلالة اللفظ على المعنى يعتبر حصيلة نوعين من الدلالات :

الأول : ـ الدلالات اللفظية الوضعية أي الدلالات الناتجة عن الوضع في اللغة فكلمة الأسد إنما كانت ظاهرة في الحيوان المفترس دون الإنسان الشجاع لأنها موضوعة للدلالة على ذلك المعنى .

الثاني : ـ الدلالات اللفظية السياقية أي الدلالات الناتجة

عن سياق الحديث ، وطريقة التعبير ، فحين يقول الآمر مثلاً : اغتسل غسل الجمعة لأنك تثـــاب على ذلك ، نعرف أن غسل الجمعة مستحب وليس واجباً، وأن الأمر أمر ندب لا أمر الزام نظراً الى الطريقة التي اتبعها الآمر في الترغيب في غسل الجمعة ، اذ رغب فيه عن الطريق ما يؤدي اليـــه من الثواب ، وهذا السياق من الترغيب يدل على الاستحباب بالرغم من أن الواجب فيه ثواب أيضاً غير أن الغسل لو كان واجباً لكان الأولى تبديل السياق واستعمال طريقة التخويف من العقاب بدلاً عن الترغيب في الثواب . فالدلالة هنـــا دلالة سياقية وظهور الكلام في الاستحباب يقوم على أساس هذه الدلالة السياقية .

ومن مجموع الدلالات السياقيـة والوضعية يتكون الظهور اللفظي للنفس ويتحدد معناه المنسجم مع تلك الدلالات .

أما أن هذه الدلالات الوضعية والسياقيـة كيف تنشأ وتتكون ، وما هي العلاقات المتبادلة بينها ، وكيف نثبت ونعين نوع الدلالات الوضعية والسياقية لكل كلام ، وهل يمكن أن يتخذ كل فرد اطاره اللغوي الخـاص مقياساً لتعيين تلك الدلالات أو لا بد من اتخاذ الإطار اللغوي العام مقياساً لذلك .

واذا كان الإطار اللغوي العام هو المقياس فأي اطار عام هذا ؟

هل هو الإطار اللغوي العـام في عصر صدور النص ، أو

يكفي الرجوع إلى الإطار اللغوي العـــام المعاصر ، بالرغم من تطور اللغة وحركتها .

كل هذه الاسئلة وغيرها تدرس في حدود متطلبات عملية الاستنباط في البحث الأصولي المرتبط بحجية الظهور، ولا نريد الآن الا اعطاء فكرة موجزة عن الظهور اللفظي بالقدر الذي قدمناه، لنعرف الجانب اللفظي ، واللغوي من عملية فهم النص ، ولكي نصل إلى الجانب الجديد الذي يعالجه كتاب «فقه الامام الصادق» وهو الجانب الإجتماعي من هذه العملية .

الجانب الاجتماعي من فهم النص :

والسؤال الذي يجب أن نطرحه بهذا الصدد هو هذا : هل يصل الشخص الذي يحاول فهم النص إلى المعنى النهائي له بكل حدوده ، اذا أحصى الدلالات اللفظية من وضيعة وسياقيـة ، واستوعب المعطى اللغوي للنص .

والجواب بالايجـــاب والنفي معاً ، فالجواب بالايجاب اذا افترضنا أن هذا الشخص الذي يحاول فهم النص الشرعي انسان لغوي فحسب ، أي انسان تلقن اللغة وحياً والهاماً فهو يعرف اللغة ودلالات الالفاظ الوضيعة ، والسياقية وليست له أي خبرة من نوع آخر ، فإن هذا الإنسان اللغوي الذي لا توجد له خبرة سوى الخبرة اللغوية سوى ينتهي عمله في فهم النص عند جمـــع الدلالات الوضعية والسياقية وتحديد الظهور اللفظي على أساسها.

والجواب بالنفي اذا كان الشخص الذي يحاول فهم النص قد عاش الحياة الإجتماعية مع سائر العقلاء من أفراد نوعه في مختلف المجالات الحياتية فأن الأفراد الذين يعيشون حياة اجتماعية من هذا القبيل تتكون لديهم خبرة مشتركة ، وذهنية موحدة ، إلى جانب ما يتميز به كل فرد من خبرات ، واتجاهات ، وتلك الخبرة المشتركة والذهنية الموحدة تشكل أساساً لمرتكزات عامة وذوق مشترك في مجالات عديدة بما فيها المجال التشريعي والتقنيني ، والمرتكزات العامة والذوق المشترك في المجال التشريعي والتقنيني هو ما يطلق عليه الفقهاء في الفقه اسم مناسبات الحكم والموضوع .

فيقولون : مثلاً - أن الدليل اذا دل على أن من حاز ماءاً من النهر أو خشباً من الغابة ملكه . نفهم فيه أن كل من حاز شيئاً من الثروات الطبيعية الخام ملكه ، دون فرق بين الماء والخشب وغيرها . لأن مناسبات الحكم والموضوع لا تسمح بجعل موضوع الحكم محصوراً في نطاق الخشب والماء فحسب . مثال آخر اذا جاءت للرواية في ثوب أصابه ماء تنجس وأمرت بغسل الثوب ، نعرف أن الماء المتنجس اذا أصاب شيئا نجسه ، سواء أصاب الثوب أو شيئاً آخر . لأن مناسبات الحكم والموضوع المرتكزة في الذهنية العرفية العامة لا تقبل أن تنجيس الماء المتنجس خاصاً بالثوب ، فالثوب يعتبر في الرواية قد جاء على سبيل المثال لا التحديد .

ومناسبات الحكم والموضوع هذه هي في الواقع تعبير آخر من ذهنية موحدة ، وارتكاز تشريعي عـــام على ضوئه يحكم الفقيه بأن الشيء الذي ينـــاسب أن يكون موضوعاً للتملك بالحيازة أو للتنجس بالماء المتنجس اوسع نطاقاً من الأشيــاء المنصوص عليها في الصيغة اللفظية ، وهذا هو ما نعنيه بالفهم الإجتماعي للنص .

وهكذا نعرف أن الفهم الإجتماعى للنص معناه فهم النص على ضوء ارتكاز عام يشترك فيه الأفراد نتيجة لخبرة عامـــة وذوق موحد ، وهو لذلك يختلف عن الفهم اللفظي واللغوي للنص الذي يعني تحديد الدلالات الوضعية والسياقية للكلام .

ويأتي دور الفهم الإجتماعي للنص حين ينتهي دور الفهـــم اللفظي واللغوي له . فأن الفقيه في الدرجة الأولى يحدد المعطى اللغوي واللفظي للنص ثم بعد أن يعرف معنى اللفظ يسلط عليه الارتكاز الإجتماعي ويدرس المعنى بالدهنية الإجتماعيـــة المشتركة ، « مناسبات الحكم والموضوع » فيظهر له من النص اشياء جديدة،لم تكن تبدو على مستوى الدرجة الأولى في حدود الفهم اللغوي للفظه ، ففي حدود الفهم اللفظي للصيغة القائلة اذا حزت خشبا أو ماء ملكته ، أو الصيغة القائلة : اغسل ثوبك اذا أصابه ماء متنجس لا تفهم الا حكم حيازة الخشب والماء وحكم الثوب اذا أصابه ماء التنجس ، ولكن الصيغة على

أساس الفهم الإجتماعي لها والأخذ بـ«مناسبات الحسم والموضوع» تكتسب ظهوراً في تعميم الحكم واتخاذ الخشب والماء في الصيغة الأولى، والثوب في الصيغة الثانية مجرد مثـال للحكم العام.

وقد جاء في كتاب «فقه الامام الصادق» قاعدة تعين حدود الفهم الاجتماعي الذي يجوز في رأي «العلامة مغنية» الاعتماد عليه في استنباط الحكم من النص وتتلخص القاعدة فيما يلي:

اذا كان النص مرتبطاً بالعباداب فيجب فهمه على أساس لغوي ولفظي فقط، ولا يجوز أن يفهم على أســاس ارتكاز اجتماعي مسبق.

فاذا جاء مثلا، أن من شك في عدد ركمات صلاة المغرب بطلت صلاته لا يمكننا أن نعمم الحكم لصلاة الظهر مثلا لأن أبطال الشك للصلاة أمر مرتبط بالعبادة ونظام العبادات نظام غيبي لا تحكم عليه الارتكازات الإجتماعية ولا صلة لها به، وأما اذا كان النص مرتبطاً بمجال حياتي اجتماعي من قبيل المعاملات فيجيء دور الفهم الاجتماعي للنص لأن للناس في هذا المجال ارتكازهم المشترك وذهنيتهم التي حددتها الخبرة والتعايش. فاذا وجد إلى جانب النص ارتكاز عام بديهي يضع للحكم حدوداً أوسع أو أضيق وفقاً لما يفهمه هـــذا الارتكاز من مصالح ومناسبات، أمكن الأخذ بالحدود التي يحددها الارتكاز وهو معنى الفهم الاجتماعي للنص وتحكيم مناسبات الحكم والموضوع.

أما المبرر للاعتماد على الارتكاز الاجتماعي في فهم النص فهو نفس مبدأ حجية الظهور، لأن هذا الارتكاز يكسب النص ظهوراً في المعنى الذي يتفق معه، وهذا الظهور حجة لدى العقلاء كالظهور اللغوي لأن المتكلم بوصفه فرداً لغوياً يفهم كلامه فهماً لغوياً، وبوصفه فرداً اجتماعياً يفهم كلامه فهماً اجتماعياً، وقد أمضى الشارع هذه الطريقة في الفهم وتظل هناك اسئلة يجب أن تدرس في مجال أوسع من قبيل ما هو مدى العمومية التي يجب توفرها في الارتكاز ومناسبات الحكم والموضوع، لكي تكتسب هذه المناسبات القدرة على التحكيم في فهم النص، وكيف نستفيد من الارتكاز الاجتماعي مع أن الارتكاز ليس ثابتاً بل هو مختلف تبعاً للظروف الفكرية والاجتماعية .

الفهم الاجتماعي للنص والقياس

وعلى ضوء ما تقدم يمكننا أن نميز بين الفهم الاجتماعي للنص والقياس الذي ثبتت حرمته في الفقه الجعفري، فأن الفهم الاجتماعي للنص لا يعدو أن يكون عملا بظهور الدليل، وحين نعمم الحكم مثلاً - لغير ما ذكر في النص - لا نريد بذلك أن نقيس غير المنصوص على المنصوص بل نستند في التعميم إلى الارتكاز الذي يشكل قرينة . على أن ما ذكر في النص إنما جاء على سبيل المثال فيكون الدليل نفسه ظاهراً في الحكم العام .

المشكلة التي تحل على هذا الضوء :

وبالرغم من أني اتحدث الآن عن الفهم الاجتماعي للنص بتحفظ فأني أؤمن أن القاعدة التي وضعها شيخنا الحجة المحقق « مغنية » لهذا الفهم الاجتماعي تحل مشكلة كبيرة في الفقه ، وهذه المشكلة ، هي : أن كثيراً من الأحكام بينت عن طريق الجواب على اسئلة الرواة ولم تبين بصورة ابتدائية وبلغة تقنينية ، والرواة إنما يسألون في الغالب عن الحالات الخاصة التي يحتاجون إلى معرفة حكمها فيجيء الجواب وفقاً لحدود السؤال مبيناً للحكم في الحالة المسؤول عنها فاذا اقتصرنا في استنباط الحكم من النص على الفهم اللغوي فحسب ، كان معنى ذلك أن نجعل تلك الأحكام في اكثر الأحيان وقفاً على الحالات الخاصة التي مني بها السائل في حياته العملية وابرزها في سؤاله مع أننا قد نكون واثقين بأن بيان الأحكام على تلك الحالات الخاصة لم يكن في جميع الموارد نتيجة لاختصاصها بها ، وإنما نشأ عن اختصاص السؤال بتلك الحالات ، وأما إذا فهمنا النص فهما اجتماعياً فسوف نكون أقرب إلى واقع الحدود المحتملة لتلك الأحكام .

في الاقتصاد الإسلامي

١ – الجانب الاقتصادي من النظام الاسلامي .

٢ – دور الدولة في الاقتصاد الاسلامي

٣ – النظرية الاسلامية لتوزيع المصادر الطبيعية

٤ – النظام الاسلامي مقارناً بالنظام الرأسمالي والماركسي .

٥ – البنك اللا ربوي في الاسلام .



الجانب الاقتصادي من النظام الإسلامي

١ - تمهيد :

حين ندرس الاقتصاد الاسلامي بوصفه جزءاً من النظام الاجتماعي للاسلام يجب أن نحدد ماذا نعني بالأقتصاد الاسلامي فهناك المذاهب الاقتصادية وهناك علم الاقتصاد .

أننا نريد بالاقتصاد الاسلامي المذهب الاقتصادي لا علم الاقتصاد ولكي نستوعب ذلك لا بد لنا أن نميز بين المذهب والعلم . فالمذهب الاقتصادي هو عبارة عن ايجاد طريقة لتنظيم الحياة الاقتصادية تتفق مع وجهة نظر معينة عن العدالة . وعلم الأقتصاد عبارة عن تصوير وتفسير لحركة الأحداث في الحياة الأقتصادية على ضوء الملاحظة والخبرة فهو يمارس عملية الأكتشاف لما يقع في الحياة الأقتصادية من ظواهر اجتماعية وطبيعية ويتحدث عن اسبابها وروابطها بينما يقيم المذهب الاقتصادي الحياة الأقتصاديه ويحدد كيف ينبغي أن تكون وفقاً لتصوراته عن العدالة .

العلم يتحدث عما هو كائن واسباب تكونه ، والمذهب

يتحدث عما ينبغي أن يكون وما لا ينبغي أن تكون حركة الأسعار صعوداً وهبوطا في السوق الحره يفسرها علم الأقتصاد ويكتشف قوانينها المرتبطة بكمية العرض والطلب وأما تقييم السوق الحرة نفسها وأن ما ينبغي أن يكون هل هو السوق الحرة أو السوق الموجهة فهذا من وظيفة المذهب الأقتصادي .

والأقتصاد الإسلامي الذي نحاول الآن دراسته عبارة عن مذهب اقتصادي وليس علما للأقتصاد فنحن حين نقول أن الإسلام له اقتصاده المتميز لا نحاول أن نزعم أن الإسلام جاء بعلم اقتصاد وإنما نعني أن له مذهبه الأقتصادي الخاص في تنظيم الحياة الأقتصادية وذلك أن الإسلام لم يجيء ليكتشف احداث الحياة الأقتصادية وروابطها واسبابها وليس من مسؤولياته ذلك كما ليس من مسؤولياته أن يكشف للناس قوانين الطبيعة أو الظواهر الفلكية وروابطها واسبابها فكما لا يجب أن يشتمل الدين على علم الفلك وعلوم الطبيعة كذلك لا يجب أن يشتمل على علم الأقتصاد .

وإنما جاء الإسلام لينظم الحياة الأقتصادية ويضع التصميم الذي ينبغي أن تنظم به وفقاً لتصوراته عن العدالة .

٢ – الترابط في الاطروحة الاسلامية للحياة بما فيها الاقتصاد :

أننا في فهمنا للاقتصاد الاسلامي لا يمكن أن ندرسه مجزءاً بعضه عن بعض نظير أن ندرس حكم الإسلام بحرمة الربا أو

سماحه بالملكية الخـاصة بصورة منفصلة عن سائر اجزاء النظام الاقتصادي كما لا يجوز أيضاً أن ندرس مجموع الإقتصاد الإسلامي بوصفه شيئاً منفصلاً وكياناً مذهبياً مستقلاً عن سائر كيانات المذاهب الإجتماعيـــة والسياسية الأخرى وعن طبيعة العلاقات القائمة بين تلك الكيانات وإنما يجب أن نعي الأقتصاد الإسلامي ضمن الصبغة الإسلامية العامة التي تنظم شتى نواحي الحيـــاة في المجتمع وفي اطار التربية الصالحة التي يعدها الإسلام في المجتمع فعندما يستكمل المجتمع الإسلامي التربية الصالحة اسلاميـــاً ويستوعب الصبغة الكاملة لتنظيم الحيـــاة اسلامياً عندئذ فقط نستطيع أن نترقب من الأقتصـــاد الإسلامي أن يقوم برسالته الفذة في الحياة الأقتصادية وأن يضمن للمجتمع اسبـاب السعادة والرفاه وأن نقطف منه اعظم الـثمار وأما أن ننتظر من الرسالة الإسلامية أن تحقق كل اهدافها من جانب معين من جوانب الحياة إذا طبقت في ذلك الجانب بصورة منفصلة عن سائر شعب الحياة الأخرى فهذا خطأ لأن الأرتبـاط القائم في التصميم الإسلامي للمجتمع بين كل جانب منه وجوانبـه الأخرى يجعل شأنه شأن خريطة يضعها ابرع المهندسين لأنشاء عمارة رائعة .

فليس في إمكان هذه الخريطة أن تعكس الجمال والروعة — كما أراد المهندس — الا إذا طبقت بكاملها وأمـا إذا أخذنا بها في بناء جزء من العمارة فقط فليس من حقنا أن نترقب من هذا الجزء أن يكون كما أراد له المهندس في تصميمه للخريطة كلها وكذلك

التصميم الإسلامي فان الإسلام اشترع نهجه الخاص به وجعل منه الأداة الكاملة لاسعاد البشرية على أن يطبق هذا النهج الإسلامي العظيم في بيئة اسلامية قد صبغت على أساس الإسلام في وجودها وافكارها وكيانها كله وأن يطبق كاملاً غير منقوص يشد بعضه بعضاً فعزل كل جزء من النهج الإسلامي عن بيئته وعن سائر الأجزاء معناه عزله عن شروطه التي يتاح له في ظلها تحقيق هدفه الاسمى ولا يعتبر هذا طعناً في التوجيهات الإسلامية أو تقليلاً من كفاءتها وجدارتها بقيادة المجتمع فأنها في هذا بمثابة القوانين العملية التي تؤتى ثمرها متى توافرت الشروط التي تقتضيها هذه القوانين وقبل كل شيء لا بد للاقتصاد الإسلامي للتنظيم الإسلامي للمجتمع بصورة عامة من أن توجد التربة أو الأرضية الصالحة لأقامة مجتمع إسلامي عليها وهذه التربة أو الأرضية تتكون من العناصر الآتية :

اولاً - العقيدة–وهي القاعدة المركزية في التفكير الإسلامي التي تحدد نظرة المسلم الرئيسية إلى الكون والحياة بصورة عامة.

ثانياً – المفاهيم التي تعكس وجهة نظر الإسلام في تفسير الأشياء على ضوء النظرة العامة التي تبلورها العقيدة .

وثالثاً–العواطف والأحاسيس التي يتبنى الإسلام بها وتنميتها الى صف تلك المفاهيم لأن المفهوم بصفته فكرة اسلامية عن واقع معين يفجر في نفس المسلم شعوراً خاصاً تجاه ذلك الواقع ويحدد اتجاهه العاطفي نحوه .

فالعواطف الإسلامية وليدة المفاهيم الإسلامية والمفـاهيم الاسلامية بدورها موضوعة في ضوء العقيدة الاسلامية الأساسية ولنـأخذ لذلك مثلاً من التقوى ففي ظل عقيدة التوحيد ينشأ المفهوم الاسلامي عن التقوى القـائل أن التقوى هي ميزان الكرامة والتفـاضل بين افراد الانسان وتتولد عن هذا المفهوم عاطفة اسلامية بالنسبة إلى التقوى والمتقين وهي عاطفـة الاجلال والاحترام .

فهذه هي العناصر الثلاثة : العقيدة والمفاهيم والعواطف التي تشترك في تكوين التربة الصالحـة للمجتمع والاقتصاد الاسلامي مرتبط بكل تلك العناصر ارتباطاً وثيقاً فهو مرتبط بالعقيدة التي هي مصدر التموين الروحي للمذهب لأن العقيدة تدفع المسلم إلى التكيف وفقاً للمذهب وتضفى عليه طابعاً ايمانياً وقيمة ذاتية بقطع النظر عن نوعية النتائج الموضوعية التي يسجلها في مجال التطبيق العملي وتخلق في نفس المسلم شعوراً بالاطمئنان النفسي في ظل المذهب باعتباره منبثقـاً عن تلك العقيدة التي يدين بها فقوة ضمان التنفيذ والطابع الايماني الروحي والاطمئنان النفسي كل تلك الخصائص يتميز بها الاقتصـاد الاسلامي عن طريق العقيدة الاسلامية التي يرتكز عليها ويتكون ضمن اطارها العام وهو (الاقتصاد الاسلامي) مرتبط بمفاهيم الاسلام عن الكون والحياة وطريقته الخاصة في تفسير الأشياء كالمفهوم الاسلامي عن الملكية الخاصة وعن الربح فالاسلام يرى أن الملكية حق وغاية

يتضمن المسؤوليـة وليس سلطاناً مطلقاً كما يعطى للربـح مفهوماً أرحب وأوسع مما يعنيه في الحساب المـادي الخالص فيدخل في نطاق الربـح بمدلوله الاسلامي كثيراً من النشاطات التي تعتبر خسارة بمنظار آخر غير اسلامي .

ومن الطبيعي أن يكون لمفهوم الاسلام ذاك عن الملكيـة أثره في كيفية الاستفـادة من حق الملكية الخاصة كما أن من الطبيعي أيضاً أن يتـأثر الحقل الاقتصادي بمفهوم الاسلام عن الربـح أيضاً بالدرجة التي يحددهـا مدى عمق المفهوم وتركزه وبالتالي يؤثر المفهوم على مجرى الاقتصاد الاسلامي خلال تطبيقه وهو - الاقتصاد الاسلامي - مرتبط بما يبثه الاسلام في البيئة الاسلامية من عواطف واحاسيس قائمة على اساس مفاهيمه الخاصة كعاطفه الأخوة العامة التي تفجر في قلب كل مسلم ينبوعاً من الحب للآخرين والمشاركة لهم في آلامهم وافراحهم ويسري هذا الينبوع ويتدفق تبعاً لدرجة الشعور العـاطفي بالأخوة وانصهار الكيان الروحي للانسان بالعواطف الاسلامية والتربية المفروضة في المجتمع الاسلامي .وهذه العواطف والمشاعر تلعب دوراً خطيراً في تكيف الحياة الاقتصادية وتساند المذهب في تحقيق قيمه ومثله عن العدالة .

هذه هي ملامح عن ارتبـاط الاقتصاد الاسلامي بالعناصر الثلاثة التي تتكون منها التربية الصالحة للمجتمع الاسلامي. وأما الأرتبـاط داخل اطار التنظيم الاسلامي للمجتمع وللحيـاة

الاقتصادية بين بعض أجزائه فلا يمكن تكوين فكرة تفصيلية عنه قبل دراسة تفصيلية للنـــظام الاجتماعي والاقتصادي، في الاسلام بصورة كاملة غير أنه على أي حال ارتباط وثيق يجعل من الجزء متمماً للجزء الآخر وشرطاً لنجاحه وتفادي المضاعفات خلال تطبيقه ومن امثلة ذلك الأرتباط بين الغاء رأس المـال الربوي واحكام الاسلام الأخرى في المضاربة والتـكافل العـام والتوازن الاجتماعي فأنه إذا درس تحريم الربا بصورة منفردة واجهتنا مشاكل متعددة لدى تطبيق هذا الحكم الاسلامي لأن الغاء الفائدة الربوية يجعل الانسان يتساءل كيف يمكن للانسان المحتاج إلى نقد عاجل لمعيشته الخاصة وسد حاجاته الحياتية أن يحصل عليه بعد أن يمتنع اصحاب الأموال عن اقراض شيء من نقودهم ما داموا لا يحصلون على فائدة عن طريق القرض وكيف يمكن لرؤوس الأموال التي لا يقدر اصحابـها على استثمارها مبـاشره أن تجذب إلى مجال الأستثمار الأمر الذي ينجز في المجتمع الرأسمالي عن طريق الفائدة واغرائها .

ولكننا إذا قارنا بين حرمة الربا واحكام الاسلام الأخرى وجدنا في تلك الأحكام ما يغطي الفراغ الذي يخلفه تحريم الفائدة في المجتمع الاسلامي فالسؤال الأول تجيب عليه احكام الاسلام في التكافل والضمان والتوازن الاجتماعي فبدلاً عن أن يسد المعوز حاجته الآنية إلى النقد عن طريق الأقتراض والإلتزام بدفع فائدة لدائنه يمكنه في المجتمع الاسلامي أن يسدها عن طريق

الدولة ومـا تنشئه من مؤسسات للضمان الاجتماعي بحـكم مسؤوليات الدولة في الاقتصاد الاسلامي والسؤال الثاني تجيب عليه احكام الاسلام في المضاربة التي تجعل بامكان صاحب رأس المال أن يحصل على نصيب من الربح وذلك بأن يتفق مع شخص آخر على الأتجار بالمال وتتحمل مسؤوليات العمل التجاري ويقسم الربح بينه وبين العامل المباشر بنسبة يتفقان عليها مقدماً فتحل المساهمة في الربح بنسبة مئوية معينة محل الفائدة في جذب رؤوس الأموال التي يعجز اصحابـها عن استثمارها إلى مجال الأستثمار .

ومن امثلة الأرتباط في النظام الإسلامي الصلة الوثيقة بين الاقتصاد الإسلامي ونظام الحكم في الإسلام فالارتباط بين النظام الاقتصادي ونظـــام الحكم في الإسلام قوى بحيث أن الفصل بينها في البحث يؤدي إلى خطأ في فهم الموقف الإسلامي العـام فان للسلطة الحاكمة في النظام الاقتصادي الإسلامي صلاحيـات اقتصادية واسعة وملكيات كبيرة تتصرف فيها طبقاً لأجتهادها وهذه الصلاحيـات والملكيات يجب أن تقرن في الدرس دائماً بواقع السلطة في الإسلام والضمانات التي وضعها الإسلام في نظام الحكم لنزاهة ولي الأمر واستقامته من العصمـــة أو العدالة والاجتـهاد والشورى مجتمعة ففي ضوء هذه الضمانات نستطيع أن نفهم دور الدولة في المذهب الاقتصـــادي الإسلامي ونؤمن بصحة اعطائها الصلاحيات والحقوق المفروضة لها في الإسلام .

٣ - المبـادىء الرئيسية في النظام الاقتصادي الإسلامي :
ويمكننا في استعراض اجمـــالي للنظام الإقتصادي في الإسلام ومقارنته مع الأنظمة الاقتصادية الأخرى أن نلخص خطوطه العريضة في المبادىء الرئيسية الثلاثة الآتية :

أ - مبدأ الملكية المزدوجة .
ب - مبدأ الحرية الاقتصادية في نطاق محدود .
ج - مبدأ العدالة الاجتماعية

ا - مبدأ الملكية المزدوجة :

يختلف الاسلام عن الرأسمالية والاشتراكية في نوعية الملكية التي يقررها اختلافاً جوهرياً . فالمجتمع الرأسمالي يؤمن بالشكل الخاص للملكية أي بالملكية الخاصة كقاعدة عـامة فهو يسمح للافراد بالملكيـة الخاصة لمختلف انواع الثورة في البلاد تبعاً لنشاطاتهم وظروفهم ولا يعترف بالملكية العامة الا حين تفرض الضرورة الاجتماعية وتبرهن التجربة على وجوب تأميم هـذا المرفق أو ذاك فتكون هذه الضرورة حـالة استثنائية يضطر المجتمع الرأسمالي على أساسها إلى الخروج عن مبدأ الملكية الخاصة واستثناء مرفق أو ثروة معينة من مجالها .

والمجتمع الاشتراكي على العكس تماماً من ذلك فأن الملكية الاشتراكية فيه هي المبدأ العام الذي يطبق على كل انواع الثروة في البلد وليست الملكية الخـاصة لبعض الثروات في نظره

الاشذوذا واستثناء قد يعترف به أحيانا بحكم ضرورة اجتماعية قاهرة .

وعلى اساس هاتين النظرتين المتعاكستين للرأسمالية والاشتراكية يطلق اسم المجتمع الرأسمالي على كل مجتمع يؤمن بالملكية الخاصة بوصفها المبدأ الوحيد وبالتأميم باعتباره استثناءً وعلاجاً لضرورة اجتماعية كما يطلق اسم المجتمع الاشتراكي على كل مجتمع يرى أن الملكية الاشتراكية هي المبدأ ولا يعترف بالملكية الخاصة الا في حالات استثنائية .

وأما النظام الاقتصادي في الاسلام لا يتفق مع كلتا النظرتين ولا يؤمن بأن الملكية الخاصة هي وحدها المبدأ ولا أن الملكية العامة هي وحدها المبدأ بل يقرر الاشكال المختلفة للملكية في وقت واحد ويضع بذلك مبدأ الملكية المزدوجة (الملكية ذات الاشكال المتنوعة) بدلاً من مبدأ الشكل الواحد للملكية فهو يؤمن بالملكية الخاصة والملكية العامة وملكية الدولة ويخصص لكل واحداً من هذه الاشكال حقلاً خاصاً ولا يعتبر شيئاً منها شذوذاً أو علاجاً موقتاً اقتضته الظروف .

ولهذا كان من الخطأ أن يسمى المجتمع الاسلامي مجتمعاً رأسمالياً وأن سمح بالملكية لرأس المال ببعض وسائل الانتاج لأن الملكية الخاصة ليست عنده هي القاعدة كما أن من الخطأ أن نطلق على المجتمع الاسلامي اسم المجتمع الاشتراكي وأن

أخذ بمبدأ الملكية العامة في بعض الثروات لأن الشكل الاشتراكي للملكية ليس هو القاعدة في رأيه وكذلك من الخطأ أيضاً أن يعتبر مزاجاً مركباً من هذا وذاك لأن تنوع الأشكال الرئيسية للملكية في المجتمع الإسلامي لا يعني أن الإسلام مزج بين المذهبين الرأسمالي والاشتراكي وأخذ في كل منها جانباً وإنما يعبر ذلك التنوع في اشكال الملكية عن تصميم مذهبي أصيل لا نظرياته الخاصة التي تناقض النظريات الخاصة للرأسمالية والاشتراكية .

وليس هناك ادل على صحة الموقف الإسلامي من الملكية القائم على اساس مبدأ الملكية المزدوجة .. من واقع التجربتين الرأسمالية والاشتراكية فان كلتا التجربتين اضطرتا إلى الاعتراف بالشكل الآخر للملكية الذي يتعارض مع القاعده العامة فيها لأن الواقع برهن على خطأ الفكرة القائلة بالشكل الواحد للملكية فقد بدأ المجتمع الرأسمالي منذ امد طويل يأخذ بفكرة التأميم وينزع عن بعض المرافق اطار الملكية الخاصة وليست حركة التأميم هذه الا اعترافاً ضمنياً من المجتمات الرأسمالية بعدم جدارة المبدأ الرأسمالي في الملكية ومحاولة لمعالجة ما نجم عن ذلك المبدأ من مضاعفات وتناقضات . كما أن المجتمع الاشتراكي من الناحية الأخرى وجد نفسه بالرغم من حداثته مضطراً إلى الاعتراف بالملكية الخاصة قانونياً حينا وبشكل غير قانوني احياناً .

ب ـ مبدأ الحرية الاقتصادية في نطاق محدود :

وفي هذا المبدأ الثاني نجد أيضاً الاختلاف البارز بين النظام الاقتصادي الإسلامي والنظامين الرأسمالي والاشتراكي . فبينما يمارس الأفراد حريات غير محدودة في ظل الأقتصاد الرأسمالي وبينما يصادر الأقتصاد الاشتراكي حريات الجميع يقف الإسلام موقفاً وسطاً فيسمح للافراد بممارسة حرياتهم ضمن نطاق القيم والمثل واعتبارات العدالة التي يؤمن بها .

والتحديد الإسلامي للحرية الإجتماعية في الحقل الاقتصادي على قسمين احدهما التحديد الذاتي الذي ينبع من اعماق النفس والآخر التحديد الموضوعي الذي يعبر عن قوة خارجية تحدد السلوك الإجتماعي وتضبطه .

أما التحديد الذاتي فهو يتكون طبيعياً في ظل التربية الخاصة التي ينشىء الاسلام عليها الفرد في المجتمع الذي يتحكم الاسلام في كل مرافق حياته فان للاطارات الفكرية والروحية التي يصوغ الاسلام الشخصية الاسلامية ضمنها قوتها المعنوية الهائلة وتأثيرها في التحديد ذاتياً وطبيعياً من الحرية الممنوحة لأفراد المجتمع الاسلامي وتوجيهها توجيهاً مهذباً صالحاً دون أن يشعر الأفراد بسلب شيء من حريتهم لأن التحديد ينبع من واقعهم الروحي والفكري فلا يجدون فيه حداً لحرياتهم ولذلك لم يكن التحديد الذاتي تحديداً قانونياً للحرية في الحقيقة وإنما هو عملية

انشاء للمحتوى الداخلي للانسان الحر انشاء معنوياً صالحاً حيث تؤدي الحرية في ظله رسالتها الصحيحة

وقد كان لهذا التحديد الذاتي نتـــائجه الرائعة في تكوين طبيعة المجتمع الاسلامي وبالرغم من أن التجربة الاسلاميـــة الكاملة كانت قصيرة الأمد فقد آتت ثمارها وفجرت في النفس البشرية امكاناتها المثالية ومنحتها رصيداً روحياً زاخراً بمشاعر العدل والخير والاحسان . وناهيك من نتائج التحديد الذاتي أنه ظل وحده هو الضامن الأساسي لأعمــال البر والخير في مجتمع المسلمين منذ خسر الاسلام تجربته للحياة وفقد قيادته السياسية وامامته الاجتماعية . وبالرغم من ابتعـاد المسلمين عن روح تلك التجربة والقيادة بعدها زمنياً وروحياً فقد كان للتحديد الذاتي الذي وضح الاسلام نواته في تجربته الكاملة للحياة دوره الايجابي الفعال في ضمان اعمــال البر والخير الذي تتمثل في اقدام الملايين من المسلمين بملأ حريتهم على دفع الزكاة وغيرهــا من حقوق الله والمساهمة في تحقيق مفاهيم الاسلام عن العدل الإجتماعي .

وأما التحديد الموضوعي فنعني به التحديد الذي يفرض على الفرد في المجتمع الاسلامي من خارج بقوة الشرع . ويقوم هذا التحديد الموضوعي للحرية في الاسلام على المبـدأ القائل أنه لا حرية للشخص فيما يتعارض من الوان النشاط مع المثل والغـايات التي يؤمن الإسلام بضرورتها وقد تم تنفيذها هـــذا المبدأ في الإسلام بالطريقة التالية :

أولاً – كفلت الشريعة في مصادرها العامة النص على المنع عن مجموعة من النشاطات الاقتصادية والاجتماعية المعيقة في نظر الاسلام عن تحقيق المثل والقيم التي يتبنـاها الاسلام كالربا والاحتكار وغير ذلك .

ثانياً – وضعت الشريعة مبدأ أشراف ولي الأمر على النشاط العام وتدخل الدولة لحماية المصالح العـامة وحراستها بالتحديد من حريات الأفراد فيما يمارسون من اعمـــال وسوف يأتي عند دراسة مسؤوليـــات الدولة في الاقتصاد الاسلامي الحديث عن هذا المبدأ .

ج – مبدأ العدالة الاجتماعية :

والمبدأ الثالث هو مبدأ العدالة الاجتماعيـة التي جسدها الاسلام فيما زود به نظام توزيـع الثروة في المجتمع الاسلامي من عنـــاصر وضمانات تكفل للتوزيـع قدرته على تحقيق العدالة الاسلامية .

ويجب أن يكون واضحاً هنا أن الاسلام حين تبنى العدالة الاجتماعية لم يأخذ بها بمفهومها التجريدي العـــام ولم يناد بها بشكل مفتوح لكل تفسير ولا اوكله إلى المجتمعات الانسانية التي تختلف في نظريتها للعدالة الاجتماعية باختلاف افكارها الحضارية ومفاهيمها عن الحيـاة وإنما حدد الاسلام هذا المفهوم وبلوره في مخطط اجتـماعي معين واستطاع بعد ذلك أن يجسد

هذا التصميم في واقع اجتماعي حي تنبض جميع شرايينه واوردته بالمفهوم الاسلامي للعدالة. والصورة الاسلامية للعدالة الاجتماعية تحتوي على جـانبين عامين لكل منهما خطوطه وتفصيلاته : احدهما التكافل العام والآخر التوازن الاجتماعي وفي التكافل والتوازن بمفهومـــها الاسلامي يوجد المثل الأسلامي للعدالة الاجتماعية .

دَوْر الدَولة في الإقتِصَاد الإسلامي

تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية :

من المبادىء المهمة في الاقتصاد الاسلامي مبدأ تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية الأمر الذي يمنح الاقتصاد الاسلامي القوة والمرونة والقدرة على الأستيعـاب والشمول . ويتخذ تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية شكلين .

احدهما التدخل لتطبيق الأحكام الثابتة في الشريعة فالدولة تتدخل في الحياة الاقتصادية ضمان تطبيق احكام الإسلام التي تتصل بحياة الأفراد من الناحية الاقتصادية فتتحول مثلاً دون تعامل الناس بالربا أو السيطرة على الأرض بدون احيـاء كما تمارس الدولة نفسها تطبيق الأحكام الشرعية التي ترتبط بها مباشرة فتحقق مثلاً الضمان الإجتماعي والتوازن الاجتماعي كما سترى في بحث مقبل والشكل الآخر لتدخل الدولة هو تدخلها في المجـــال التشريعي لملأ الجوانب المفتوحة للتغيير في النظام الاسلامي فقد عرفنا فى بعض الفصول المتقدمة أن النظام الاسلامي يشتمل على جوانب ثابتـــة من التشريع وجوانب

مفتوحة للتغيير موكولة إلى اجتهاد ولي الأمر فالدولة تمارس تطبيق الجوانب الثابتة أو الاشراف على تطبيقها وتمارس أيضاً ملأ الجوانب المفتوحة للتغيير وفقاً للظروف والملابسات ويمكن أن نطلق على هذه الجوانب اسم منطقة الفراغ في التشريع الإسلامي للحياة الاقتصادية ولا تدل منطقة الفراغ هذه على نقص في الصورة التشريعية أو اهمال من الشريعة لبعض الوقائع والأحداث بل تعبر عن استيعاب الصورة وقدرة الشريعة على مواكبة العصور المختلفة لأن الشريعة لم تترك منطقة الفراغ بالشكل الذي يعني نقصاً أو اهمالاً وإنما حددت للمنطقة احكامها بمنح كل حادثة صفتها التشريعية الأصلية مع اعطاء ولي الأمر صلاحية منحها صفة تشريعية ثانوية حسب الظروف .

وقد كان وجود منطقة فراغ هذه امراً ضرورياً للنظام الإسلامي لأن الإسلام لا يقدم مبادئه التشريعية للحياة الاقتصادية بوصفها علاجاً موقتاً أو تنظيماً مرحلياً يجتازه التاريخ بعد فترة من الزمن إلى شكل آخر من اشكال التنظيم وإنما يقدمها باعتبارها الصورة النظرية الصالحة لجميع العصور فكان لا بد لأعطاء الصورة هذا العموم والاستيعاب أن ينعكس تطور العصور فيها ضمن عنصر متحرك يمد الصورة بالقدرة على التكيف وفقاً لظروف مختلفة فمنطقة الفراغ إذاً ترتبط بجوانب التطور الذي تعيشه البشرية عبر الزمن ولكي نأخذ فكرة عن منطقة الفراغ هذه بوصفها مجالاً للتدخل التشريعي من قبل الدولة وحدود

هذا التدخل لا بد أن نفهم الجانب المتطور من حيـاة الإنسان الاقتصادية من وجهـة نظر اسلامية ومدى تأثيره على الصورة التشريعية التي تنظم تلك الحياة .

أن الجانب المتطور من وجهة النظر الإسلامية هو علاقات الإنسان بالطبيعة دون علاقات الإنسان بالإنسان وتوضيح ذلك أن في الحياة الاقتصادية نوعين من العلاقات احدهمـا علاقات الإنسان بالطبيعة أو الثروة وهذه العلاقات تتمثل في اساليب الانتاج المختلفة والآخر علاقات الإنسان بأخيـــه الإنسان التي تنعكس في الحقوق والامتيازات التي يحصل عليها هذا أو ذاك .

فالمبدأ التشريعي القائل مثلاً أن الحق الخاص في المصادر الطبيعية يقوم على اساس العمل وأن الحق الخاص في الأرض يقوم على اساس الأحياء يعالج مشكلة عامة يستوي فيها عصر المحراث البسيط وعصر الآلة المعقد لأن طريقة توزيـع المصادر الطبيعية على الأفراد مسألة قائمة في كلا العصرين .

ولكن هذا لا يعني جواز اهمال الجانب المتطور وهو علاقات الانسان بالطبيعة لأن تطور قدرة الانسان على الطبيعـة ونمو سيطرته على ثرواتها يطور وينمي باستمرار خطر الانسان على الجمـاعة ويضع في خدمته باستمرار امكانات جديدة للتوسع ولتهديد الصورة المتبناة للعدالة الاجتماعية .

فالمبدأ التشريعي القائل مثلاً : أن من عمل في ارض وانفق

عليها جهداً حتى احياها فهو احق بها من غيره .. يعتبر في نظر الاسلام عادلاً لأن من الظلم أن يساوي بين العامل الذي انفق جهده على الأرض وغيره ممن لم يعمل فيها شيئاً ولكن هذا المبدأ بتطور قدرة الانسان على الطبيعة ونموها يصبح من الممكن استغلاله ففي عصر كان يقوم احياء الأرض فيه على الأساليب القديمة لم يكن يتاح للفرد أن يباشر عمليات الأحياء الا في ساحات صغيرة وأما بعد أن تنمو قدرة الانسان ووسائل السيطرة لديه على الطبيعة فيصبح بامكان افراد قلائل ممن تواتيهم الفرصة أن يحيوا مساحة هائلة من الأرض باستخدام الآلات الضخمة الأمر الذي يزعزع العدالة الاجتماعية فكان لا بد للصورة التشريعية من منطقة الفراغ يمكن ملؤها حسب الظروف فيسمح بالأحياء سماحاً عاماً في العصر الأول ويمنع الأفراد في العصر الثاني – منعاً تكليفياً – عن ممارسة الأحياء الا في حدود تتناسب مع اهداف الاقتصاد الاسلامي وتصوراته عن العدالة وعلى هذا الأساس نعرف أن منطقة الفراغ هي المنطقة التي تتدخل فيها الدولة تشريعياً لعلاج مضاعفات وانعكاسات تطور العلاقات البشرية مع الطبيعة على علاقات الانسان بالانسان .

الدليل التشريعي :

والدليل على اعطاء ولي الأمر صلاحيات التدخل التشريعي على النحو المتقدم هو النص القرآني الكريم (يا أيها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم) .

والصلاحيات التي يمنحها هذا النص الكريم لأولي الأمر تضم كل فعل مباح تشريعياً بطبيعته فأي نشاط وعمل لم يرد نص تشريعي يدل على حرمته أو وجوبه يسمح لولي الأمر باعطائه صفة ثانوية بالمنع عنه أو الأمر به فإذا منع الامام عن فعل مباح بطبيعته اصبح حراماً وإذا امر به اصبح واجباً وأما الأفعال الذي ثبت تشريعياً تحريمها بشكل عام كالربا مثلاً فليس من حق ولي الأمر الأمر بها كما أن الفعل الذي حكمت الشريعة بوجوبه كانفاق الزوج على زوجته لا يمكن لولي الأمر المنع عنه لأن طاعة اولي الأمر مفروضة في الحدود التي لا تتعارض مع طاعة الله واحكامه العامة فالوان النشاط المباحة بطبيعتها في الحياة الاقتصادية هي التي تشكل منطقة الفراغ .

الضمان الاجتماعي :

فرض الاسلام على الدولة ضمان معيشة افراد المجتمع الاسلامي ضماناً كاملاً وهي عادة تقوم بهذه المهمة على مرحلتين ففي المرحلة الأولى تهيء الدولة للفرد وسائل العمل وفرصة المساهمة الكريمة في النشاط الاقتصادي المثمر ليعيش على اساس عمله وجهده فإذا كان الفرد عاجزاً عن العمل وكسب معيشته بنفسه كسباً كاملاً أو كانت الدولة في ظرف استثنائي لا يمكنها منحه فرصة العمل جاء دور المرحلة الثانية التي تمارس فيها الدولة تطبيق مبدأ الضمان عن طريق تهيئة المال الكافي لسد حاجات الفرد وتوفير حد خاص من المعيشة له .

ويمكن القول بان الضـمان الإجتماعي في الإسلام يقوم على أساس الايمان بحق الجماعة كلها في مصادر الثروة لأن هذه المواد الطبيعية قد خلقت للجماعة كافة لا لفئة دون فئة (خلق لكم ما في الأرض جميعاً) وهذا الحق يعني أن كل فرد من الجمـاعة له الحق في الانتفاع بثروات الطبيعة والعيش الكريم منها فمن كان من الجماعة قادراً على العمل في أحد القطاعات العـامة والخاصة كان من وظيفـة الدولة أن تهيء له فرصة العمل في حدود صلاحياتها ومن لم تتح له فرصة العمل أو كان عاجزاً عنه فعلى الدولة أن تضمن حقه في الاستفادة من ثروات الطبيعـة بتوفير مستوي الكفاية من العيش الكريم. والنصوص الإسلامية واضحة كل الوضوح في التأكيد على المسؤولية المباشرة للدولة في الضمان الإجتماعي .

ففي الحديث عن الامـام جعفر أن رسول الله (ص) كان يقول في خطبته من ترك ضياعاً فعلي ضياعه ومن ترك ديناً فعلي دينه . وفي حديث آخر أن الامام موسى بن جعفر قال محدداً ما للامـام وما عليه (أنه وارث من لا وراث له ويعول من لا حيلة له) .

وفي خبر موسى بن بكر أن الامام موسى قال له من طلب هذا الرزق من حله ليعود به على نفسه وعياله كان كالمجاهد في سبيل الله فان غلب عليه فليستدن على الله وعلى رسوله ما يقوت

به عياله فان مات ولم يقضه كان على الامام قضاؤه فان لم يقضه كان عليه وزره الخ .

وجاء في كتاب الامام علي إلى واليــه على مصر (ثم الله الله في الطبقة السفلى من الذين لا حيلة لهم من المساكين والمحتاجين وأهل البؤس والزمني فان في هذه الطبقة قانعاً ومعتراً واحفظ الله ما استحفظك من حقه فيهم واجعل لهم قسماً من بيت مالك وقسمــــاً من غلات صوافي الإسلام في كل بلد فان للاقصى منهم مثل الذي للأدنى الخ .

التوازن الاجتماعي :

ووضع الإسلام للدولة مبدأ آخر يجب عليــها تحقيقه وهو مبدأ التوازن الإجتماعي وحين وضع الإسلام هـــذا المبدأ حدد مفهومـــه عن التوازن فليس التوازن في مفهومه الإسلامي الا التوازن بين افراد المجتمع في مستوى المعيشـــة لا في مستوى الدخل والتوازن في مستوى المعيشة معناه أن يكون المـــال موجوداً ومتداولاً بينهم إلى درجـة تتيـح لكل فرد العيش في المستوى العـــام أي أن يحيي جميع الأفراد مستوى واحداً من المعيشة مع الاحتفاظ بدرجـــات داخل هذا المستوى الواحد تتفاوت بموجبها المعيشة ولكنه تفاوت درجة وليس تناقضاً كلياً في المستوى كالتناقضات الصارخـــة بين مستويات المعيشة في المجتمع الرأسمالي .

وأمـــا الاختلاف في الدخل فهو أمر يقره الاسلام نتيجة لايمانه بتفـــاوت افراد النوع البشري في مختلف الخصائص والصفـات النفسية والفكرية والجسدية فهم يختلفون في الصبر والشجاعة وفي قوة العزيمة والأمل ويختلفون في حدة الذكاء وسرعة البديهية وفي القدرة على الابداع والاختراع ويختلفون في قوة العضلات وفي ثبات الأعصاب إلى غير ذلك من مقومات الشخصية الانسانية التي وزعت بدرجات متفاوتة على الأفراد

وايمان الاسلام بمبدأ التوازن الاجتماعي في مستوى المعيشة لا يعني أنه يفرض ايجاد هذه الحالة من التوازن في لحظة وإنما يعني جعل التوازن الاجتماعي في مستوى المعيشة هدفاً تسعى الدولة فى حدود صلاحياتها إلى تحقيقه والوصول اليه بمختلف الطرق والأساليب المشروعة التي تدخل ضمن صلاحياتها .

وقد قام الاسلام من جـانبه بالعمل لتحقيق التوازن في مستوى المعيشة بضغط مستوى المعيشة من اعلى بتحريم الأسراف وبضغط المستوى من اسفل بالارتفاع بالأفراد الذين يحيون مستوى منخفضاً من المعيشة إلى مستوى ارفع وبذلك تتقارب المستويات حتى تندمج اخيراً في مستوى واحد قد يضم درجات ولكنه لا يحتوي على التناقضات الصارخة في مستوى المعيشة .

وفهمنا هذا لمبدأ التوازن الاجتماعي في الاسلام يقوم على اساس التدقيق في النصوص الاسلامية الذي يكشف عن ايمان

هذه النصوص بالتوازن الاجتماعي كهدف واعطائها لهذا الهدف نفس المضمون الذي شرحناه وتأكيدها على توجيه الدولة لا إلى رفع معيشة الأفراد الذين يحيون حياة منخفضة تقريباً للمستويات بعضها من بعض بقصد الوصول أخيراً إلى حالة التوازن العام في مستوى المعيشة فقد جاء في الحديث أن الامام موسى بن جعفر ذكر بشأن تحديد مسؤولية الوالي في اموال الزكاة (أن الوالي يأخذ المال فيوجهه الوجه الذي وجهه الله له على ثمانيـــة اسهم للفقراء والمساكين يقسمها بينهم بقدر ما يستغنون في سنتهم بلا ضيق ولا تقية فان فضل من ذلك شيء رد إلى الوالي وأن نقص من ذلك شيء ولم يكتفوا به كان على الوالي أن يمونهم من عنده بقدر سعتهم حتى يستغنوا) .

وهذا النص يحدد بوضوح أن الهدف النهائي الذي يحاول الاسلام تحقيقه ويلقي مسؤوليته على ولي الأمر هو اغناء كل فرد في المجتمع الاسلامي .

وهذا ما نجده في كلام الشيـــباني على ما حدث عنه شمس الدين السرخسي في المبسوط : إذ يقول (على الامام أن يتقي الله في صرف الأموال إلى المصارف فلا يدع فقيراً الا اعطاه حقه من الصدقات حتى يغنيه وعياله وأن احتاج بعض المسلمين وليس في بيت المال من الصدقات شيء اعطى الامام ما يحتاجون اليه من بيت مال الخراج ولا يكون ذلك ديناً على بيت مال الصدقة لما بينـا أن الخراج وما في معناه يصرف إلى حاجة المسلمين) .

فتعميم الغنى هو الهدف الذي تضعه النصوص امـام ولي الأمر ولكي نعرف المفهوم الاسلامي للغنى يجب أن نحدد ذلك على ضوء النصوص أيضاً وإذا رجعنا اليها وجدنا أن النصوص جعلت من الغنى الحد النهائي لتناول الزكاة فسمحت باعطاء الزكاة للفقير حتى يصبح غنياً ومنعت اعطاءه بعد ذلك كما جاء في الخبر عن الامام جعفر (تعطيه من الزكاة حتى تغنيه) فالغنى الذي يهدف الاسلام إلى توفيره لدى جميع الأفراد هو هذا الغنى الذي جعله حداً فاصلاً بين اعطاء الزكاة ومنعها .

ومرة أخرى يجب أن ترجع إلى النصوص ونفتش عن طبيعة هذا الحد الذى يفصل بين اعطاء الزكاة ومنعها لنعرف بذلك مفهوم الغنى في الاسلام ونواجه بهذا الصدد حديث ابي بصير الذي جاء فيه أنه سأل الامام جعفر الصادق عن رجل له ثمانمائة درهم وهو رجل خفاف وله عيال كثير أله أن يأخذ من الزكاة فقال له الامام يا أبا محمد ايربح من دراهمه ما يقوت به عياله ويفضل فقال ابو بصير نعم فقال الامام أن كان يفضل عن قوته مقدار نصف القوت فلا يأخذ الزكاة وأن كان اقل من نصف القوت أخذ الزكاة وما أخذه منها فرضه على عياله حتى يلحقهم بالنـــاس .

ففي ضوء هذا النص نعرف أن الغنى في الاسلام هو انفاق الفرد على نفسه وعائلته حتى يلحق بالناس وتصبح معيشته في المستوى المتعارف الذي لا ضيق فيه ولا تقية .

وهكذا نخرج من تسلسل المفـــاهيم إلى مفهوم الإسلام عن التوازن الإجتماعي ونعرف أن الإسلام حين وضع مبدأ التوازن الإجتماعي وجعل ولي الأمر مسؤولاً عن تحقيـــقه بالطريق المشروعة بشرح فكرته عن التوازن وبين أنه يتحقق بتوفير الغنى لسائر الأفراد وهو يسر معيشة الفرد إلى درجة تلحقه بمستوى الناس. وكما وضع الإسلام مبدأ التوازن الإجتماعي وحدد مفهومه تكفل أيضاً بتوفير الامكانات اللازمة للدولة لكي تمارس تطبيقها للمبدأ في حدود تلك الامكانات .

ويمكن تلخيص هذه الامكانات في الأمور التالية :

اولاً - فرض ضرائب ثابتــة تؤخذ بصورة مستمرة وينفق منها لرعاية التوازن العام .

وثانياً - ايجاد قطاعات لملكية الدولة وتوجيه الدولة إلى استثمار تلك القطاعات لأغراض التوازن .

وثالثاً - طبيعة التشريع الاسلامي الذي ينظم الحيـــاة الاقتصادية في مختلف الحقول .

١ - فرض ضرائب ثابتة :

وهي ضرائب الزكاة والخمس فان هاتين الفريضتين لم تشرعا لأجل اشباع الحاجات الأساسية للفقير فحسب بل شرعتا أيضاً لمعالجة لا الفقر بصورة اساسيـــة والارتفاع بالفقير إلى مستوى المعيشة الذي يمارسه ميسوراً الحـــال تحقيقاً للتوازن الاجتماعي

بمفهوم في الاسلام . والدليل الفقهي على علاقـــة هذه الضرائب باغراض التوازن وامكان استخدامها في هذا السبيل ما يلي من النصوص .

أ ـ عن اسحاق بن عمار قال قلت للامـــام جعفر بن محمد اعطي الرجل من الزكاة مئة قال نعم قالت مئتين قال نعم قلت ثلاثمائة قال نعم قلت اربعمائة قال نعم قلت خمسمائة قال نعم حتى تغنيه .

ب ـ عن عبد الرحمن بن حجاج قال سألت الامام موسى بن جعفر عن الرجل يكون ابوه وعمـــه أو اخوه يكفيه مؤونته أيأخذ من الزكاة فيوسع بها أن كانوا لا يوسعون عليه في كل مـا يحتاج اليه فقال لا بأس .

جـ ـ عن سماعة قال سألت جعفر بن محمد (ع) عن الزكاة هل تصلح لصاحب الدار والخادم فقال الامام نعم.

د ـ عن ابي بصير أن الامام الصادق تحدث عمن تجب عليه الزكاة وهو ليس موسراً فقال يوسع بها على عيـــاله في طعامهم وكسوتهم ويبقى منها شيئاً يناوله غيرهم ومـا أخذ من الزكاة فضه على عياله حتى يلحقهم بالناس .

هـ ـ عن اسحاق بن عمـار قال قلت للصادق اعطي الرجل من الزكاة ثمانين درهما قال نعم وزده قلت اعطيه مئة قال نعم واغنه أن قدرت على أن تغنيه .

و ـ عن حماد بن عيسى أن الإمام موسى بن جعفر قال ـ

وهو يتحدث عن نصيب اليتامى والمساكين وابن السبيل من الخمس – أن الوالي يقسم بينهم على الكتاب والسنة ما يستغنون به في سنتهم فان فضل عنهم شيء فهو للوالي فان عجز أو نقص عن استغنائهم كان على الوالي أن ينفق من عنده بقدر ما يستغنون به .

فهذه النصوص تأمر باعطاء الزكاة إلى أن يلحق الفرد بالناس أو إلى أن يصبح غنياً أو لإشباع حاجاته الأولية والثانوية على اختلاف التعابير وكلها تستهدف غرضاً واحداً وهو تعميم الغنى بمفهومه الاسلامي وايجاد التوازن الاجتماعي في مستوى المعيشة

وعلى هذا الضوء نستطيع أن نحدد مفهوم الغني والفقير عند الاسلام بشكل عام فالفقير هو من لم يظفر بمستوى من المعيشة يمكنه من اشباع حاجاته الضرورية وحاجاته الكمالية بالقدر الذي تسمح به حدود الثروة في البلاد أو هو بتعبير آخر من يعيش في مستوى تفصله هوة عميقة عن المستوى المعيشي للاثرياء في المجتمع الاسلامي والغنى من لا تفصله في مستواه المعيشي هذه الهوة ولا يعسر عليه اشباع حاجاته الضرورية والكمالية بالقدر الذي يتناسب مع ثروة البلاد ودرجة رقيها المادي سواء كان يملك ثروة كبيرة أو لا .

وبهذا نعرف أن الاسلام لم يعط للفقر مفهوماً مطلقاً ومضموناً ثابتاً في كل الظروف والاحوال فلم يقل مثلاً أن الفقر

هو العجز عن الاشبـاع البسيط للحاجات الأساسية وإنما جعل الفقر بمعنى عدم الالتحاق في المعيشة بمستوى معيشة الناس كما جـــاء في النص وبقدر ما يرتفع مستوى المعيشة يتسع المدلول الواقعي للفقر .

وهـــذه المرونة في مفهوم الفقر ترتبط بفكرة التوازن الإجتماعي إذ أن الإسلام لو كان قد اعطي بدلاً عن دلك مفهوماً ثابتاً للفقر وهو العجز عن الاشباع البسيط للحاجات الأساسية وجعل من وظيفته الزكاة وما اليها علاج هذا : المفهوم الثـــابت للفقر لما امكن العمل لايجـــاد التوازن الإجتماعي في مستوى المعيشة عن طريقها ولا تسمت الهوة بين مستوى عوائل الزكاة وما اليها ومستوى المعيشة العـام للاغنياء الذي يزحف ويرتفع باستمرار .

٢ - ايجاد قطاعات عامة :

ولم يكتف الإسلام بالضرائب الثابتة التي شرعها لأجل ايجاد التوازن بل جعل الدولة مسؤولة عن الانفاق من القطاع العام لهذا الغرض فقد مر بنا في الحديث عن الامام موسي بن جعفر أن على الوالي في حالة عدم كفاية الزكاة أن يمون الفقراء من عنده بقدر سعتهم حتى يستغنوا .

وكلمة (من عنده) تدل على أن غير الزكاة من موارد بيت المال يتسع لاستخدامه في سبيل ايجـــاد التوازن باغناء الفقراء ورفع مستوى معيشتهم .

والمفهوم من النصوص الإسلامية أن تشريع ملكية الدولة في المجتمع الإسلامي كان يستهدف خدمـــة التوازن الإجتماعي واستخدام مــــا يدخل في نطاق ملكية الدولة في تحقيق هذا التوازن . وقد وضع الإسلام مصطلحاً خاصاً لملكية الدولة وما يدخل في نطاقها من ثروات وهو إسم الإنفال في العرف الإسلامي وهو ما تملكه الدولة في المجتمع الاسلامي قال الله تعــــالى : ويسألونك عن الانفال قل الانفال لله والرسول) . وقد تطلق كلمة الفيء للتعبير عن ملكية الدولة بدلاً عن كلمة الانفـــال فالفيء والانفال يستخدمان في النصوص الاسلامية للتعبير عن معنى واحد كما جاء في حديث محمد بن مسلم عن الباقر أنه (الفيء والانفال ما كان من ارض خربة أو بطون اودية وقوم صولحوا أو اعطوا بايديهم وما كان من ارض خربة أو بطون اودية فهو كله من الفيء) فالانفال والفيء إذن تعبيران عن القطاع الذي تملكه الدولة أي منصب النبي والامام .

وآية الفيء في القرآن الكريم تشرح دور الفيء في التشريع الاسلامي والهدف الذي يجب أن يحققه قال الله تعالى (ما افاء الله على رسوله من أهل القرى فللــــه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم) . وهذا النص واضح في أن الفيء معد للانفاق منه على الفقراء كما هو معد للانفاق منه على المصالح العامة المرتبطة بالله والرسول وتدل الآية على أن عداد الفيء للانفاق منه على الفقراء

يستهدف جعل المال متداولاً وموجوداً لدى جميع افراد المجتمع ليحفظ بذلك التوازن الاجتماعي العام ولا يكون دولة بين الأغنياء خاصة .

وهكذا نستنتج من ذلك كله أن ملكية الدولة شرعت لكي تكون اداة فعالة بيد ولي الأمر لايجاد التوازن الاجتماعي بمفهومه الاسلامي .

وملكية الدولة في المجتمع الاسلامي تمثل قطاعاً واسعاً من الثروة الطبيعية تضم عدداً كبيراً من مرافق الطبيعة نذكر منها ما يلي .

أولاً — كل ارض دخلت دار الإسلام وهي ليست عامرة .
ثانياً — المعادن والمناجم .
ثالثاً — الأنهار والبحار .
رابعاً — الغابات والأحراش .
خامساً — سواحل البحار .

ويمكننا أن نقدر على اساس هذه الامتدادات للملكية الامام رئيس الدولة في المجتمع الاسلامي ضخامة الامكانات التي يضعها الاسلام بين يدي الدولة لكي تمارس عن طريقها مسؤوليتها في ايجاد التوازن الاجتماعي وتعميم تداول المال بين جميع افراد المجتمع .

٣ - طبيعة التشريع الاسلامي :

والتوازن العام في المجتمع الاسلامي مدين بعد ذلك لمجموعة التشريعات الاسلامية في مختلف الحقول فانها تساهم عند تطبيق الدولة لها في حماية التوازن ويكفي أن نشير هنـــا إلى محاربة الاسلام لأكتناز النقود والغائه للفائدة وتشريعه لاحكام الأرث واعطاء الدولة صلاحيات ضمن منطقة الفراغ المتروكة لها في التشريع الاسلامي والغاء الاستثمار الرأسمالي للثروات الطبيعية الخـــام .

فالمنع عن اكتناز النقود والغـــاء الفائدة يقضي على دور المصارف الرأسمالية في ايجاد التناقض والاخلال بالتوازن عن طريق امتصاصها الجزء الكبير من ثروة البلاد بقوة اغراء الفوائد الربوية . والقضـــاء على دور المصارف الرأسمالية ينتج طبيعياً عدم قدرة المال الفردي غالباً على التوسع في حقول الانتـــاج والتجارة بالدرجـــة التي تضر بالتوازن لأن توسع الأفراد في مشاريع الانتاج والتجارة انما يعتمد في مجتمع كالمجتمع الرأسمالي على المصارف الرأسمالية التي تمد تلك المشاريع بحاجتها من المال نظير فائدة محدودة فاذا منع الاكتناز وحرمت الفائدة لم يتيسر للمصارف أن تكدس في خزائنها النقد بشكل هائل ولا أن تمد المشاريع الفردية بالقروض فتبقى النشاطات الخاصة على الصعيد الاقتصادي في الحدود المعقولة التي تواكب التوازن العام وتترك طبيعياً المشاريع الكبرى في الانتاج إلى الملكات العامة للدولة .

ويضاف إلى ذلك أن امتلاك الدولة للمواد الأولية للصناعة (المعادن) وللجزء الاكبر من الأرض يجعل بامكانها الأشراف وقيادة جميع قطاعات الانتـــاج الزراعي والصناعي الخاصة وتوجيهها الوجهة الاسلامية الصحيحة وتشريع احكام الأرث الذي تقسم التركة بموجبه غالباً على عدد الاقرباء الورثة يعتبر ضماناً آخر لأنه يفتت الثروات باستمرار ويحول دون تكوسها.

النظرية الإسلامية لتوزيع المصادر الطبيعية

تمهيد

توزيـع الثروة يتم على مستويين احدهما توزيـع المصادر المادية للانتاج والآخر توزيـع الثروة المنتجة . فمصادر الانتـــاج هي الأرض والمواد الأولية والادوات اللازمه لانتاج السلع المختلفة لأن هذه الأمور جميعاً تساهم في الانتاج الزراعي أو الصناعي أو فيهما معاً . وأما الثروة المنتجة فهي السلع التي تتجزأ خلال عمل بشري مع الطبيعة وتنتج عن عملية التركيب بين تلك المصادر المادية للانتاج . فهناك إذن ثروة اولية وهي مصادر الانتاج وثروة ثانوية وهي ما يظفر به الانسان عن طريق استخدام تلك المصادر من متاع وسلع .

والحديث عن التوزيـع يجب أن يستوعب كلتا الثروتين الثروة الأم والثروة البنت مصادر الانتاج والسلع المنتجة .. ومن الواضح أن توزيـع المصادر الأساسية للانتاج يسبق عملية الانتاج نفسها لأن الأفراد انما يمارسون نشاطهم الانتاجي وفقاً للطريقة التي يقسم بها المجتمع مصادر الانتاج فتوزع مصادر الانتاج قبل

الانتاج وأما توزيـع الثروة المنتجة فهو مرتبط بعملية الانتـاج ومتوقف عليها لأنه يعالج النتائج التي يسفر عنها الانتاج .

والاقتصاديون الرأسمـاليون حين يدرسون في اقتصادهم السياسي قضايا التوزيـع ضمن الإطار الرأسمالي لا ينظرون إلى الثروة الكلية للمجتمع وما تضمه من مصادر الانتـــاج وإنما يدرسون توزيـع الثروة المنتجة فحسب في الدخل الأهلي لا بمجموع الثروة الأهلية ويقصدون بالدخل الأهلي مجموع السلع والخدمات المنتجة أو بتعبير أصح القيمة النقدية لمجموع المنتوج في بحر سنته فبحث التوزيـع في الاقتصاد السياسي هو بحث توزيـع هذه القيمة النقدية على العناصر التي ساهمت في الانتاج ولأجل ذلك كان من الطبيعي أن يسبق بحوث الانتاج بحث التوزيـع لأن التوزيـع ما دام يعني تقسيم القيمة النقدية للسلع المنتجة على مصادر الانتاج فهو عملية تعقب الانتـاج إذا ما لم تنتج سلعة لا معنى لتوزيعها أو توزيـع قيمتها وعلى هذا الاساس نجد أن الاقتصاد السياسي يعتبر الانتاج هو الموضوع الأول من مواضيـع البحث فيدرس الانتاج أولاً ثم يتناول قضايا التوزيـع.

وأما الاسلام فهو يعالج قضايا التوزيـع على نطاق أرحب وباستيعاب اشمل لأنه لا يكتفي بمعالجة توزيـع الثروة المنتجة ولا يتهرب من الجـــانب الاعمق للتوزيـع أي توزيـع مصادر الانتاج كما صنع المذهب الرأسمالي إذ ترك مصادر الانتاج يسيطر

عليـــها الاقوى دائماً تحت شعار الحرية الاقتصادية التي تخدم الاقوى وتمهد له السبيل إلى احتكار الطبيعة ومرافقها بل أن الاسلام تدخل تدخلاً ايجابياً في توزيع الطبيعة وما تضمه من مصادر انتاج وقسمها إلى عدة أقسام لكل قسم طابعه المميز من الملكية الخاصة أو الملكية العامة أو ملكية الدولة أو الاباحـة العامة ووضع لهذا التقسيم قواعده ومقاييسه ونحن في هذا الفصل نريد أن ندرس نظرية الاسلام عن توزيع مصادر الانتاج .

ما هي مصادر الانتاج :

وقبل أن نستعرض النظرية الإسلاميـــة لتوزيع مصادر الانتـاج يجب أن نحدد هذه المصادر ففي الاقتصاد السياسي يذكر عادة أن مصادر الانتاج هي :

١ - الطبيعة ٢ - رأس المال ٣ -العمل ويضم التنظيم الذي يمارسه المنظم للمشروع. غير أننا إذ نتحدث عن توزيع المصادر في الاسلام وأشكال ملكيتها لا بد لنا أن نستعبد من مجال البحث المصدرين الأخيرين وهما رأس المال والعمل .

أما رأس المـال فهو في الحقيقة ثروة منتجة وليس مصدراً اساسياً للانتـــاج لأنه يعبر اقتصادياً عن كل ثروة تم انجازها وتبلورت خلال عمل بشري لكي تساهم من جديد في انتاج ثروة أخرى فالآلة التي تنتج النسيج ليست ثروة طبيعيـة خالصة وانما هي مادة طبيعية كيفها العمل الانساني خلال عملية انتاج

سابقة ونحن إنما نبحث الآن في التفصيلات التي تنظم توزيع ما قبل الانتاج أي توزيع الثروة التي منحها الله لمجتمع قبل أن يمارس أي نشاط اقتصادي فيها وما دام رأس المال وليد انتاج سابق فسوف يندرج في بحث توزيع الثروة المنتجة . وأما العمل فهو العنصر المعنوي من مصادر الانتاج وليس ثروة مادية تدخل في نطاق الملكية الخاصة أو العامة .

وعلى هذا الاساس تكون الطبيعة وحدها من بين مصادر الانتاج موضوع درسنا الآن لأنها تمثل العنصر المادي السابق على الانتاج .

الجانب السلبي من نظرية التوزيع :

ونظرية التوزيع الإسلامية للطبيعة لها جانبان أحدهما سلبي والآخر ايجابي فلنبدأ الآن بالجانب السلبي من النظرية ويتلخص هذا الجانب في رفض أي ملكيات وحقوق خاصة ابتدائية في الثروة الطبيعية الخام بدون عمل وهذا الجانب السلبي ينعكس على الفقه الإسلامي في أحكام كثيرة منه نذكر منها ما يلي :

١ — الغى الإسلام الحمى وقال لا حمى الا لله وللرسول وبذلك ففي أي حق خاص للفرد في الأرض لمجرد السيطرة عليها وحمايتها بالقوة .

٢ — إذا اقطع ولي الأمر ارضاً اكتسب الفرد بسبب ذلك حق العمل في تلك الأرض دون أن يمنح الاقطاع حقاً في ملكية الأرض أو أي حق آخر فيها ما لم يعمل وينفق جهده على تربيتها .

٣ – لا تملك الينابيع والجذور العميقة المنجم ملكية خاصة ولا يوجد لأي فرد حق خاص فيها قال العلامة الحلي في التذكرة (وأما العرق الذي في الأرض فلا يملكه بذلك ومن وصل اليه من جهة أخرى فله اخذه) .

٤ – إذا زاد الماء الطبيعي فدخل املاك الناس واجتمع دون أن يحوزه بعمل خاص لم يملكوه كما قال الشيخ الطوسي في المبسوط .

٥ – إذا لم ينفق الفرد جهداً في الصيد بل دخل الحيوان في سيطرته لم يملكه ففي قواعد العلامة الحلي يقول (لا يملك الصيد بدخوله في أرضه ولا بوثوب السمكة إلى السفينة) .

من هذه الاحكام ونظائرها في الفقه الإسلامي نستطيع أن نستدل على الجانب السلبي من النظرية ونعرف أن الفرد لا يوجد له بصورة ابتدائية حق خاص في الثروة الطبيعية يمتاز به عن الآخرين على الصعيد التشريعي ما لم يكن ذلك انعكاساً لعمل خاص فيها يميزه عن غيره في واقع الحياة فلا يختص الفرد بأرض إذا لم يكشف عنه ولا بعين ماء إذا لم يستنبطها ولا بالحيوانات النافرة الا إذا صادها ولا بثروة على وجه الأرض أو في السماء الا إذا حازها وأنفق جهده في ذلك .

الجانب الايجابي من النظرية :

والجانب الايجابي من النظرية يوازي جانبها السلبي وبكلمة

فهو يقرران العمل اساس مشروع لاكتساب الحق والملكيات الخاصة في الثروات الطبيعية . فرفض أي حق ابتدائي في الثروات الطبيعية منفصل عن العمل هو الصيغة السلبية للنظرية والايمان بالحق الخاص فيها على أساس العمل هو الصيغة الايجابية الموازية وهذا الجانب الايجابي له شواهده في الفقه الإسلامي أيضاً ونذكر منها ما يلي :

١ – من احيا ارضاً فهي له كما جاء في الحديث .

٢ – من حفر معدناً حق كشفه كان أحق به وملك الكمية التي كشفت عنها الحفرة وما اليها من مواد .

٣ – من كشف بالحفر عيناً طبيعية للماء فهو أحق بها .

٤ – إذا حاز الفرد الحيوان النافر بالصيد والخشب بالاحتطاب والحجر الطبيعي بحمله والماء من النهر باغترافه في آنية وغيرها ملكه بالحيازة كما نص على ذلك الفقهاء جميعاً .

وكل هذه الاحكام تشترك في ابراز الجانب الايجابي من النظرية واعتبار العمل مصدراً للحقوق والملكيات الخاصة في الثروات الطبيعية التي تكتنف الانسان من كل جانب .

نوع العمل الذي تعترف به النظرية :

وبالرغم من أننا لاحظنا بصورة عامة أن النظرية تجعل من العمل اساساً للتوزيع ومصدراً للحقوق الخاصة في الثروة الطبيعية نجد أنها تعني بالعمل مفهوماً قد يختلف من ثروة إلى

أخرى فالحيازة عمل تعترف به النظرية بوصفه عملاً يقوم على اساسه تملكك للحجز من الصحراء أو للماء من النهر فالحجز في الصحراء يمكنك أن تمتلكه بالحيازة كما رأينا في الحكم الرابع من الاحكام المتقدمة التي استعرضناها من الفقه الإسلامي ولكن النظرية لا تعترف بالحيازة بوصفها عملاً ولا تسمح بقيام الحقوق الخاصة على اساسها في الأرض والمنجم والينابيع الطبيعية للماء فلا يكفي مثلاً لكي تختص بأرض أن تسيطر عليها وتضمها إلى حوزتك ولهذا الغى الاسلام الحمى كما مر في شواهد الجانب السلبي للنظرية من الفقه الاسلامي بل لا بد لك في سبيل اكتساب حقوق خاصة في الأرض أن تجسد جهودك فيها بالأحياء ولأجل هذا يجب أن نتساءل لماذا اعتبرت الحيازة عملاً وسبباً كافياً لتملك الحجر أو الماء بينما لم تكن حيازة الأرض أو المعدن عملاً ولا مبرراً لاكتساب أى حق خاص والجواب على هذا التساؤل هو أن النظرية الاسلامية للتوزيع تميز بين نوعين من الاعمال أحدهما الانتفاع والاستثمار والآخر الاحتكار والاستئثار فاعمال الانتفاع والاستثمار ذات صفة اقتصادية بطبيعتها واعمال الاحتكار والاستئثار تقوم على اساس القوة ولا تحقق انتفاعاً ولا استثماراً مباشراً .

ومصدر الحقوق الخاصة فى النظرية هو العمل الذي ينتمي إلى النوع الأول كاحياء الأرض الميتة وأما النوع الثاني من العمل فلا قيمة له لأنه مظهر من مظاهر القوة وليس نشاطاً اقتصادياً

من نشاطات الانتفاع والاستثمار للطبيعة وثروتها والقوة لا تكون مصدراً للحقوق الخاصة ولا مبرراً كافياً لها .

وعلى أساس التمييز بين هذين النوعين من الأعمال قوم التفرقة بين حيازة الثروات المنقولة وحيازة المصادر الطبيعية إذ تعتبر حيازة الحجر بحمله من الصحراء والخشب باحتطابه من الغابة والماء باغترافه من النهر عملاً ومصدراً للملكية بينما لا تعتبر حيازة الأرض كذلك بل يلغي كل حمى الا حمى الله ورسوله فان حيازة الحجر بنقله والخشب بالاحتطاب أو أي ثروة منقولة أخرى عمل من أعمال الانتفاع والاستثمار فيدخل في حساب النظرية بوصفه نشاطاً اقتصادياً وأما حيازة الأرض والاستيلاء على منجم أو على عين ماء فليس من تلك الأعمال بل هو مظهر من مظاهر القوة والتحكم في الآخرين فلهذا لم يكن له أثر في النظرية . لكي نبرهن على ذلك يمكننا أن نفترض انساناً يعيش بمفرده في ساحة كبيرة من الأرض غنية بالعيون والمناجم والثروات الطبيعية بعيداً عن المنافسة والمزاحمة فماذا سوف يمارس من الوان الحيازة أن انساناً كهذا لن يفكر في الاستيلاء على مساحة كبيرة من الأرض وحمايتها وما فيها من المناجم وعيون لنفسه لأنه لا يجد داعياً إلى هذه الحماية ولا فائدة يجنيها منها في حياته ما دامت الأرض بخدمته في كل حين لا ينافسه فيها أحد وانما ينصرف مباشرة إلى احياء جزء من الأرض يتناسب مع مستوى قدرته على الاستثمار ولكنه بالرغم من أنه

لا يفكر في حيازة مساحات كبيرة من الأرض يمارس دائماً حيازة الماء بنقله إلى كوزه والحجر بحمله إلى كوخه والخشب يوقد عليه النار لأنه لا يتاح له الانتفاع بهذه الاشياء في حياته الا بحيازتها واعدادها في متناول يده .

فحيازة الأرض وغيرها من مصادر الطبيعة لا معنى لها إذن عندما تنعدم المنافسة بل الأحياء وحده في هذه الحالة هو العمل الذي يمارسه الفرد في الطبيعة لاستثمارها والانتفاع بها وانما تكتسب حيازة الأرض قيمتها عندما توجد المنافسة على الأرض وتشتد فمنطلق كل فرد للاستيلاء على أوسع مساحة ممكنة من الأرض وحمايتها من الآخرين . وهذا يعني أن حيازة الأرض وما اليها من مصادر الطبيعة ليست عملاً ذا صفة اقتصادية من اعمال الانتفاع والاستثمار وإنما هي عملية تحصين لمورد طبيعي وحمايته من تدخل الآخرين فيه .

وعلى العكس من ذلك حيازة الخشب والحجر والماء فانها ليست عمل قوة وانما هي بطبيعتها عمل اقتصادي من أعمال الانتفاع والاستثمار ولهذا رأينا أن الإنسان المنفرد في حياته يمارس هذا اللون من الحيازة بالرغم من تحرره عن كل واقع من دوافع القوة واستعمال العنف .

وهكذا نعرف أن حيازة الاشياء المنقولة من ثروات الطبيعة ليست مجرد عمل من أعمال القوة وإنما هي في الأصل

عمل من أعمال الانتفاع والاستثمار يمارسه الانسان ولو لم يوجد لديه أي مبرر لاستعمال القوة ونخرج من ذلك كله بنتيجة وهي أن الصفة الاقتصادية للعمل شرط ضروري في انتاجه للحقوق الخاصة فلا يكون العمل مصدراً لتملك المال ما لم يكن بطبيعته من أعمال الانتفاع والاستثمار .

دور العمل في نظرية التوزيع :

عرفنا أن العمل هو الاساس لاكتساب الفرد الحقوق والملكيات الخاصة في الثروة الطبيعية الخام كما عرفنا أيضاً أن العمل لا يعتبر في نظرية التوزيع عملاً الا إذا كان ذا صفة اقتصادية أي من أعمال الانتفاع والاستثمار وما دام العمل هو الاساس للحقوق الخاصة فمن الطبيعي أن يستمر الحق الخاص والملكية الخاصة ما دام العمل الاقتصادي قائماً ومستمراً وأن يزول الحق الخاص بانقطاع العمل فالحيازة مثلاً هي بحد ذاتها عمل من أعمال الانتفاع والاستثمار في مجال الثروات المنقولة كما تقدم فما دامت الحيازة مستمرة حقيقية أو حكماً يظل الفرد متمتعاً بحقه الخاص في الثروة المنقولة التي حازها فإذا تنازل عن حيازة المال باهماله والاعراض عنه انقطع انتفاعه به وزالت صلته العملية وسقط بسبب ذلك حقه في المال وأصبح لأي فرد آخر الاستيلاء عليه والانتفاع به ومثال آخر من يأتي الى ارض صالحة للزراعة بطبيعتها (وهي الأرض العامرة بالاصالة في العرف الفقهي) فيمارس زرعها فيكتسب عن طريق ذلك الحق الخاص

فيها لأن زرع الأرض عمل من أعمال الانتفاع والاستثمار فلا يجوز لشخص آخر أن يزاحمه فيـها ولكنه إذا ترك بعد ذلك نشاطه وزراعته وانقطع عمله في الأرض زال حقه الخاص منها وكان لأي فرد آخر أن يستفيد منها .

وهكذا نعرف أن الحق الخاص في الثروة الطبيعية الخـام ينتج عن ممارسة الفرد لعمل من اعمال الانتفـاع بتلك الثروة ويسقط بانقطاع ذلك العمل وزوال تلك الصلة العملية بين الفرد والمـال .

ولكن هذا إنما يصدق إذا لم يؤد العمل إلى خلق فرصـة الانتفاع بالمـال والا استمر الحق الخاص ما دامت الفرصة التي خلقها العمل قائمة ولكي نفهم هـذا بوضوح يجب أن نعرف أن أعمال الانتفاع والإستثمار تختلف فبعضها يمارس الفرد الزراعة أو الصخور والاحجار في الصحراء يمارس الفرد حيازتها فان الزراعة والحيازة لونان من الانتفاع بتلك الأرض وهذه الصخور . وفي بعض أعمال الانتفاع والاستثمار يواجه الانسان ثروة مغلقة فيخلق فيها فرصة الانتفاع بها كالأرض الميتة غير الصالحة للزراعة يواجهها الإنسان فيحييها ويعدها للزراعة وهناك فرق كبير بين هذا الإنسان الذي يحيى الأرض الميتة وبين ذلك الإنسان الذي يصادف أرضاً حية عامرة بطبيعتها فيزرعها لأن هذا الإنسان يخلق في الأرض الميتة فرصة الانتفاع بينما ذلك الزارع لا يخلق الفرصة وإنما يستفيد من الفرصة الطبيعية المتاحة

له وهذا الفرق يؤدي الى الاختلاف بين نتائج هذا العمل وذلك من وجهة النظر الإسلامية في التوزيع فالعمل الذي يحقق انتفاعاً مباشراً دون أن يخلق فرصة الانتفاع يعتبر اساساً لاكتساب الحق الخاص في الثروة ويزول ذلك العمل .

فالإنسان الذي صادف ارضاً حية عامرة فزرعها ثم ترك زراعتها أو صادف حجراً فحازة ثم اعرض عنه يزول حقه في الأرض وفي الحجر بانقطاع الزراعة أو الحيازة وأما العمل الذي يخلق فرصة الانتفاع بالثروة كاحياء الأرض الميتة فهو يمنح العامل حق ملكية الفرصة لأنها نتيجة عمله التي خلقها باحيائه للأرض فإذا احيا الفرد أرضاً ميتة ثم تركها حية ولم يبادر إلى زراعتها لا يسقط حقه الخاص فيها لأنه وأن كان لا يمارس بالفعل عملاً فيها غير أن عمله في احيائها يمنحه الحق في تملك الفرصة التي نجمت عن احيائه للأرض وما دامت هذه الفرصة قائمة والأرض حية فهو صاحب الحق في تلك الفرصة ولا يجوز لآخر أن يزاحمه في فرصة خلقها بعمله وجهده وملكيته لهذه الفرصة يجعل منه الأولى بالأرض من أي فرد آخر فيستمر حقه في الأرض ما دامت الفرصة التي خلقها وجسدها قائمة فإذا خرجت الأرض وأهملها حتى عادت ميتة سقط حقه منها ولم يعد أولى بها من غيره .

وهكذا نستخلص مما سبق حقائق عديدة عن النظرية الإسلامية لتوزيع الثروات الطبيعية الخام وهي كما يلي :

١ – لا توجد حقوق وملكيات خاصة في الثروات الطبيعية الخام بدون عمل .

٢ – إن العمل هو الاساس لنشوء الحقوق والملكيات الخاصة في تلك الثروات .

٣ – لا يعتبر العمل عملاً في نظرية التوزيع واساساً للحق الخاص ما لم يكن ذا طابع اقتصادي أي من أعمال الانتفاع والاستثمار .

٤ – إن العمل قد يعني مجرد الانتفاع المباشر بالثروة الطبيعية كزراعة الأرض وحيازة الحجر وقد يعني خلق فرصة الانتفاع فيثروة طبيعية مغلقة كإحياء الأرض الميتة فالقسم الأول يستمر الحق الخاص ما دام العمل مستمراً فإذا انقطع وزالت الصلة العملية سقط الحق الخاص . وأما القسم الثاني فالعامل يملك فيه فرصة الانتفاع بوصفها ناتجة عن عمله وتجسيداً له فما دامت الفرصة مستمرة يظل حقه الخاص قائماً فإذا زالت الفرصة وعادت الأرض إلى وضعها الأول قبل الأحياء سقط الحق الخاص .

النظرية الاسلامية لتوزيع السلع المنتجة :

كانت النظرية السابقه . تعالج توزيع الطبيعة الخام على أفراد المجتمع وتضع لهذا التوزيع قواعده فلم تكن تفترض الا انساناً قادراً على العمل وطبيعة عامرة بالثروات الطبيعية الخام وأما هذه النظرية فتعالج توزيع السلع المنتجة بعد أن استكمل

الانتاج عناصره الطبيعية والمصطنعة [1] وتشابكت جميعاً في انتاج السلعة التي نبحث الآن عن قاعدة لتوزيعها .

وقد أشرنا سابقاً إلى أن الرأسمالية حين تتناول التوزيع تريد توزيع السلع المنتجة وتهمل توزيع نفس المقومات الاساسية للانتاج أي ثروات الطبيعة الخام بينما الإسلام ينظم كلا التوزيعين وفي البحث المتقدم درسنا نظريته عن توزيع ما قبل الانتاج وندرس الآن نظريته عن توزيع السلع المنتجة .

والمذهب الرأسمالي التقليدي حين يعالج توزيع السلع المنتجة يحلل عملية الانتاج عادة إلى عناصره الاصلية المتشابكة في العملية ويوزع الثروة المنتجة على تلك العناصر بوصفها قد اشتركت جميعاً في ايجاد السلطة المنتجة فلكل عنصر نصيبه من الانتاج وفقاً لدوره في العملية .

وعلى هذا الاساس تقسم الرأسمالية الثروة المنتجة أو القيمة النقدية لهذه الثروة إلى حصص اربع وهي ١ – الاجور ٢ – الفائدة ٣ – الربح ٤ – الريع .

فالاجور هي نصيب العمل الإنساني أو الإنسان العامل بوصفه عنصراً ضرورياً في عملية الانتاج والفائدة عن نصيب

---

(١) نقصد بالعناصر المصطنعة رأس المال وأدوات الانتاج التي تكونتا خلال عمل بشرى سابق .

رأس المال المسلف والربح هو نصيب رأس المال المشترك فعلاً في الانتاج والريع يعبر عن حصة الطبيعة أو حصة الأرض بتعبير اخص والرأسمالية في تقسيمها هذا للثروة المنتجة على عناصر الانتاج تفترض عملية انتاج ذات طابع رأسمالي يحتوي على عامل بشري لا يملك شيئاً من رأس المال ورأس مال يقرض لصاحب المشروع وطبيعة تهيء للعمل البشري ورأس المال مجالها المناسب للاندماج والانتاج كالأرض ·

وحين تخصص الرأسمالية الفائدة لرأس المال المسلف والربح لرأس المال المشترك فعلاً والريع للأرض تعني بذلك تخصيص هذه الحصص لمالكي تلك العناصر الذين تمت ملكيتهم لها قبل الانتاج أي خلال التوزيع الأول الذي اهمله الرأسمالي .

والنظرة الجوهرية في التوزيع الرأسمالي هي ملاحظة جميع عناصر الانتاج على مستوى واحد واعطاء كل واحد من تلك العناصر نصيبه من الثروة المنتجة بوصفه مساهماً في العملية فالعامل يحصل على الأجر بنفس الطريقة وعلى أساس نفس الأجر التي يحصل رأس المال بموجبها على فائدة ربوية مثلاً لأن كلا منهما في العرف الرأسمالي عامل انتاج وقوة مساهمة في التركيب العضوي للعملية فمن الطبيعي أن توزع المنتجات على عناصر انتاجها ويكون التوزيع بنسب تقررها قوانين العرض والطلب .

النظرة الاسلامية والفكرة الاساسية فيها

ولدى دراسة النظرية الإسلامية لتوزيع السلع المنتجة مقارنة

موقف الإسلام بالموقف الرأسمالي المتقدم يجب أن نميز في عمليات الانتاج بين حالتين الأولى أن تكون المادة التي ينصب عليها العمل البشري فيحولها إلى سلعة ثروة طبيعية لم تدخل قبل عملية الانتاج في ملك أحد كالأخشاب الطبيعية التي ينصب عليها العمل في عمليات الانتاج فيحولها إلى اثاث منزلي صالح للاستعمال والثانية أن تكون المادة المتحولة خلال الانتاج إلى سلعة قد تم تملكها لشخص خاص قبل أن تدخل في عملية الانتاج كالغزل الذي تتسلمه معامل النسيج من اصحابه لتنسجه ويدخل في نطاق الحالة الأولى انتاج جميع المواد الأولية بما في ذلك استخراج المادة المعدنية من مناجم النفط والذهب والحديد وغيرها ويدخل في نطاق الحالة الثانية كل عمليات التحويل والتطوير في تلك المواد الأولية التي تم انتاجها وتملكها قبلاً وبدراسة موقف الإسلام في كل من هاتين الحالتين تتجلى النظرية الإسلامية لتوزيع الثروة المنتجة كاملة وفي موقفه من الحالة سيتجلى اختلافه الاساسي مع الرأسمالية ونظرتها المتقدمة في التوزيع كما أن موقفه من الحالة الثانية سوف يكشف لنا نوع الاختلاف والتناقض بين النظرية الإسلامية والنظرية الاشتراكية الماركسية كما سنرى .

والآن نبدأ بدراسة النظرية الإسلامية للتوزيع بالنسبة إلى الحالة الأولى وبينما كنا نجد الرأسمالية تنظر إلى عناصر الانتاج بما فيها العامل البشري نظرة متكافئة وتوزع عليهم حصصهم

من السلعة المنتجة على اساس واحد نلاحظ حين ندرس النظرية الإسلامية للتوزيـع أن الإسلام يرفض هذه النظرية الجوهرية في المذهب الرأسمالي لأنه لا يضع عناصر الانتـاج المتعددة على مستوى واحد ولا ينظر اليـها بصورة متكافئة ليقر توزيـع الثروه المنتجة على تلك العناصر بالنسب التي تقررهـا قوانين العرض والطلب والنظرية الإسلاميـة لتوزيـع الثروة المنتجة تعتبر أن السلعة المنتجة (في الحالة الأولى) ملك للانسان العامل المنتج للسلعة وحده وأما وسائل الانتاج المادية التي يستخدمها الإنسان في عملية الانتاج من ارض ورأس مال وسائر الادوات والآلات فلا نصيب لها من الثروة المنتجة وانما هي وسائل تقدم للانسان العامل في الانتاج خدمات في تذليل الطبيعة وأخضاعها لأغراض الانتاج فاذا كانت تلك الوسائل ملك للفرد والآخر غير العامل المنتج كان على الانتاج أن يكافىء الفرد الذي يملك تلك الوسائل على الخدمات التي جناها المنتج عن طريقها .

فالفارق اذاً كبير بين النظرية الراسمالية لتوزيـع السلع المنتجة التي تجعل من العامل البشري عنصراً من عناصر الانتاج على مستوى سائر العناصر والنظرية الإسلامية بها بهذا الشأن . ومردهذا الفرق يرجع إلى اختلاف النظرتين الرأسمالية والإسلامية في تحديد مركز الإنسان في عملية الانتاج فأن مركز الإنسان في النظرة الرأسمالية هو مركز الوسيلة التي تخدم الانتاج لا الغاية التي يخدمها الانتاج ولهذا يتلقى الإنسان المنتج نصيبه بوصفه

وسيلة في الانتاج على مستوى سائر الوسائل المادية وأما مركز الإنسان فيالنظرة الإسلامية فهو بركز الغاية لا الوسيلة فليس هو في مستوى سائر الوسائل المـادية لتوزع الثروة المنتجة بيد الإنسان وتلك الوسائل جميعاً على نسق واحد بل أن الوسائل المادية تعتبر خادمة للانسان في انجاز عملية الانتاج لأن عملية الانتاج نفسها إنما هي لأجل الإنسان .

وهكذا يفرض مركز الوسائل المادية في النظرة الإسلامية أن تتقاضى مكافأتها من الإنسان المنتج إذا كانت مملوكـة لغيره بوصفها خادمة له لا من الثروة المنتجة بوصفها مساهمة في انتاجها كما يفرض مركز الإنسان في عملية الانتاج بوصفه الغاية لها أن يكون الإنسان المنتج وحده صاحب الحق في الثروة الطبيعيـة التي طورها الإنسان بجهده الخاص وحولها إلى سلعة .

وأهم الظواهر التي يعكسـها هذا الفرق الجوهري بين النظرتين ـ الإسلامية والرأسمالية موقف المذهبين من الانتـاج الرأسمالي في الحالة الأولى التي ينصب فيها الانتـاج على الثروة الطبيعية الخام فالرأسمالية تسمح لرأس المال بممارسة هذا اللون من الانتاج أي أن بمقدور رأس المـال أن يستأجر عمالاً مثلا لإحتطاب الخشب من اشجار الغـابة أو استخراج البترول من آباره ويسدد اليهم أجورهم ـ وهي كل نصيب العامل في النظرية الرأسمالية للتوزيع ويصبح رأس المـال بذلك مالكاً لجميع ما

يحصل عليه الأجراء من اخشاب أو معـــادن طبيعية ومن حقه بيعها بالثمن الذي يحلوله .

وأما النظرية الإسلامية للتوزيـع فلا مجال فيها لهذا النوع من الانتاج لأن النظرية الإسلامية تجعل السلعة الأوليـــة المنتجة ملكاً للمنتج وحده وليس للوسائل المادية التي تساهم في الانتاج الا أصبرهـــا حيث تستحق الأجر فبينما كان الانسان المنتج في النظرية الرأسماليـــة للتوزيـع هو الذي يتلقى الأجر ومالك الوسائل المـــادية هو الذي يدفع الأجر ويملك السلعة المنتجة ويتحكم فيـــها كما يريد نرى في النظرية الاسلامية أن مالكي الوسائل المادية هم الذين يتلقون الاجور من العامل وأن السلعة من حق العامل المنتج وحده . وعلى اساس ذلك تختفي سيطرة رأس المال على السلع الأولية التي يمتلكها في ظل النـــظام الرأسمالي لمجرد قدرته على دفع الأجور للعامل وتوفير الأدوات اللازمة له تحل محلـــها سيطرة الانسان المنتج على ثروات الطبيعة واختفاء .

طريقة الانتاج الرأسمالي هذا في مجال الثروات الطبيعية الخـــام ليس حادثاً عرضياً أو ظاهرة عابرة وإنما يعبر بشكل واضح وعلى أساس نظري عن التناقض المستقطب بينها واصالة المضمون النظري للاقتصاد الاسلامي .

ثبات الملكية في النظرية الاشلامية

ولنأخذ الآن الحالة الثانية وهي حالة مواجهة الانتاج لمواد

قد تم انتاجها وتملكها خلال عمل سابق ويراد ايجـاد تطوير جديد فيها كالنسج الذي ينصب على الغزل وهو مادة تم انتاجها وتملكها خلال عمل سابق ويراد تحويله في عملية انتـاج ثانية إلى نسيـج .

والاسلام في هذه الحالة يرى أن السلعة المنتجة ملك لمـالك المادة التي انصب عليها الانتاج فمالك الغزل سوف يظل محتفظاً بملكيته له بعد أن يصبـح نسيجاً والعامل الذي مارس انتاج هذا النسيــج ليس له حق في السلعة وإنما له اجرة الخاص فقط.

وهذا ناتج عن نظرة خاصة من الاسلام للملكية فهو يرى أن ملكية الشخص للمــال إذا وجدت بسبب مشروع فلا مبرر لارتفاعها ومجرد تطور المال أو اكتسابه صفة جديدة أو قيمة جديدة بتحول الغزل إلى نسيـج لا يمنع عن استمرار مالكية الراعي الصرف الذي انتجه وغزله وإذا كان العـامل الممارس للنسيـج فرد آخر غيره فهو يمارس تصرفاً في ملك الغير لأن الصوف المغزول ملك للراعي ولا يجوز له التصرف فى ملك الغير بدون اذنه فاذا إذن الراعي له في نسج ذلك الصوف على أن يكون له مجرد الأجر كان للراعي أن يحدد اذنه بذلك ويصبح عمل الناسج سلبياً تجاه السلعة المنتجة ولا يؤثر الا في استحقاق الأجر المتفق عليه وتبقى ملكية الراعي للسلعة نافذة المفعول .

وقد يفسر – خطأ – حكم الاسلام بان النسيج المنتج ملك

للراعي دون العامل الناسج على اساس تغليب رأس المال على العمل حيث أن الصوف بوصفه مادة للنسيج يشكل رأس مال في عملية الانتاج فاذا لم يكن للناسج الا الاجر وكان النسيج من حق مالك الصوف وحده كان معنى هذا أن رأس المال هو الذي يتحكم في السلعة والعامل ليس له الا الاجر الذي يدفعه اليه رأس المال كما رأينا في النظام الرأسمالي .

ولكن هذا التفسير خاطىء لأن انتاج النسيج كما يدخل فيه الصوف بوصفه رأس مال لازم لعملية الانتاج لأنه يقدم المادة الاساسية للنسيج كذلك تدخل فيه الادوات والالات التي تستخدم خلال النسج بوصفها رأس مال لازم لعملية الانتاج أيضاً فلو كان حكم الإسلام بان يظل ملكاً لمالك الصوف وحده ناتجاً عن النظرة الرأسمالية وعن الاعتقاد بان رأس المال هو صاحب الحق في السلعة المنتجة لاعطى نفس الشيء لمالك الادوات والآلات لأن مالك الآلة ومالك المادة سواء في دورها الرأسمالي في انتاج السلعة فالتمييز بينهما ومنع ملكية النسيج لمالك المادة دون مالك الآلة يعني أن الموقف الإسلامي غير مرتبط بالنظرة الرأسمالية وانما يقوم على اساس ما شرحناه من ظاهرة ثبات الملكية في التشريع الإسلامي بمعنى أنها إذا وجدت في مال استمرت ولا تنقطع بمجرد حدوث تطوير جديد في ذلك المال .

ولهذا رأينا أن الإسلام في الحالة الأولى التي تقدم الحديث

عنها جعل السلعة المنتجة من حق العامل وحده دون رأس المال لأن السلعة لم تكن ملكاً لأحد قبل أن تدخل في الانتـاج فلا تشملها ظاهرة ثبات الملكية .

الأساس العام للاجور في نظرية التوزيـع :

يفهم خلال مـا تقدم أن الإسلام شرع الاجور على العمل وشرع الاجور على الوسائل المادية للانتاج فاذا كنت تملك كمية من الصوف وسلمتها الى العامل لينسجها ظلت ملكيتك للصوف ثابتة بالرغم من تحوله الى نسيج وكان للعامل عليك الحق في اجر يتقاضاه نظير عمله واذا كنت تملك كميـة من الصوف واردت أن تغزلها بنفسك وحصلت على مغزل من شخص كان من حق ذلك الشخص عليك أن يتقاضى منك اجراً لقاء الخدمة التي تقدمها لسماحه لك لأستخدام مغزله فهذان نوعان من الاجور اقرهما الاسلام وفي مقابل ذلك تجدان الاسلام لم يقر بعض الوان الاجور بل حرمها تحريماً باتاً وأحد الامثلة البارزة لتلك الفائدة التي هي اجر الرأسمال النقدي فاذا كنت بحاجـة في نسجك للصوف أو غزلك له الى رأس المال النقدي تستعين به في عملية الانتـاج وحصلت على ذلك عن طريق القرض من شخص آخر فليس من حق ذلك الشخص أن يتقاضى اجراً على ذلك .

فالاسلام يميز بين هذا الشخص الذي ساهم في انتاجك عن طريق سد حاجتك الى رأس مال نقدي وذلك الشخص الذي

ساهم في انتاجك عن طريق سد حاجتك الى مغزل بوصفه ادات مادية للانتاج فلا يقر حق الشخص الذي زودك بالنقود ويحرمه من الاجر بينما يقر حق صاحب المغزل ويجعل اجره مشروعاً كأجر العامل . الذي تستخدمه في نسج صوفك .

والاساس الذي يفسر الاجور التي أقرهـــا الاسلام هو أن الأجر المشروع يقوم في النظرية الاسلامية على اساس العمل بدون فرق بين الأجر الذي يتقاضاه العامل منك حين يغزل لك صوفك والأجر الذي يتقاضاه مالك المغزل منك حين يقدم لك المغزل لكي تستخدمه في غزل الصوف فإن أجرة العامل مكافأة له على عمله المتفق في المشروع وأجرة المغزل في مقابل عمل ايضاً لأن الادارة تجد عملاً مختزناً يتحلل ويتفتت خلال استخدامها في عملية الانتاج . فالمغزل مثلاً تجسيد لعمل معين جعل من قطعة الخشب الاعتيادية اداة للغزل وهذا العمل المختزن فيـــه ينفق ويستهلك تدريجياً خلال عمليات الغزل فيكون لصاحب المغزل الحق في الحصول على كسب نتيجة لاستهلاك العمل المختزن في الاداة فالأجرة التي يحصل عليـــها مالك الأداة هي من نوع الأجرة التي يحصل عليـــها الأجير . ومرد الأجرتين معاً الى كسب يقوم على اساس انفاق عمل خلال المشروع مع فارق في نوع العمل لأن العمل الذي ينفقـــه الأجير خلال المشروع عمل مباشر متصل به في لحظة انفاقه فهو ينجز وينفق في وقت واحد وأما العمل الذي يستهلك وينفق خلال استخدام أداة الانتــاج

فهو عمل منفصل عن صاحب الأداة قد تم انجـــازه واعداده سابقاً لكي ينفق ويستهلك بعد ذلك في عمليات الانتاج . وبهذا نعرف أن العمل المنفق الذي اعتبرته النظرية الاساس لاستحقاق الأجر ليس هو العمل المباشر فحسب بل يشمل العمل المختزن ايضاً .

وعلى ضوء هذا الاساس العـــام للأجر في النظرية الاسلامية نستطيـع أن نفسر الفرق بين وسائل الانتاج ورأس المال النقدي فإن استخدام المغزل بوصفه اداة انتـــاج كان يؤدي إلى انفاق العمل المختزن فيه ولهذا صح لصاحب المغزل أن يتقاضى أجراً في مثال ذلك .

وأما استخدام المقترض لرأس المـال النقدي في مشروع من مشاريـع الانتاج فهو لا يستهلك شيئاً من العمل المتجسد في ذلك النقد لأن التاجر الذي يستقرض الف دينـار مثلاً لمشروع من مشاريـع الانتاج أو التجارة سوف يدفع الف دينار في الوقت المحدد الى الدائن دون أن يستهلك منها ذرة وفي هذا الحـــال تصبـح الفائدة أو الأجرة على رأس المال كسب غير مشروع اسلامياً لأنه يقوم على اساس أي عمل منفق .

حاجة البشرية إلى نظام :

تتحكم في الإنسان منـذ بدء وجوده غريزة حب الذات ، وهي اتجاه أصيل في النفس البشرية ، يدفع الإنسان دائماً إلى تحقيق الخير لذاته ، وتوفير مصالحه ، واشباع رغباته . ويحاول بحكم هذا الدافع الأصيل في نفسه أن يستفيد من كل ما حوله من اجزاء الكون الكبير الذي يعيشه وقواه وامكاناته ،ويستعين بكل ما يُتاح له من ذلك في سبيل تحقيق الخـير الشخصي له ، وتوفير مصالحه الخاصة. وعلى هذا الأساس دخل الجماد والنبات والحيوان في حياة الإنسان ، لأن هذه الأشياء يمكن أن تقـدم بطبيعتها كثيراً من الخدمات للإنسان في حياته ، فاندفع الإنسان إلى الإستعانة بها واستخدامها وتكييفها وفقاً لرغباته وحاجاته ، وكان من الطبيعي أن يجد الإنسان ان امكانات الاستعانة لا تستنفذ هـــذه الأشيـاء ، وان يندفع بحكم اتجاهه الفطري الأصيل إلى الاستعانة بأخيه الإنسان أيضاً ، والاندماج معه في حياة واحدة تملك من الإمكانات لاشباع الحاجات والرغبات أكبر مما تملكه الحيـــاة المنعزلة للإنسان الواحد . وهكذا استطاع

الإنسان أن يتوصل بالهام فطري ، من غريزة حب الذات ، إلى اقامة العلاقات المتنوعة ، ذات الأشكال المختلفة ، مع كل ما يعيش حواله من اجزاء الكون . غـــير ان هناك فرقاً جوهرياً وجد منذ البدء بين نوع العلاقة التي أقامها الإنسان ، فطرياً ، مع الأشياء ، ونوع العلاقة التي أقامها مع أخيه الإنسان. فإن العلاقة الأولى تمثل الايجابية من طرف واحد ، وتجعل الإنسان هو سيد الموقف فيها بقدر ما تنمو خبرته بالكون وتتسع مداركه وامكاناته ، وأما العلاقة الثانية ، فهي بين انسانين أو مجموعة من الناس ، ولكل إنسان مصالحه وحاجاته ، ومن وراء هذه المصالح والحاجات الدافع الأصيل الذي يتمثل في غريزة حب الذات ، فالشعور بالانتفاع بالإنسان الآخر هنا شعور متبادل . وعلى هذا الأساس يتكون المجتمع ، ويندمج الأفراد في اطار واحد ، ويتم ضمن هذا الاطار تفاعل الأفراد والتعاون المشترك.

وفي هذا الضوء نعرف أن تكون الحياة الاجتماعية نتيجـة للميل الفطري عند الإنسان الذي يدفعه دائماً إلى استخدام كل ما يجد حوله لتحقيق الخير الشخصي .

ومن الطبيعي أن نتصور - وفقاً للمفهوم القرآني للتأريخ ان الحياة الأجتماعية في بدايات تكون المجتمعات البشرية نشأت بسيطة خالية من التعقيد (١) ، وكان الدافع الذاتي الذي دفع

(١) وهـــذا المفهوم القرآني للتأريخ معطى في قوله تعالى (وكان الناس أمة واحدة ، فبعث الله النبيين .. الخ) .

بالإنسان نحوها كفيلا بتوفير الدرجة المطلوبة لها من الاستقرار. كما كان مستوى التصور البشري للحاجات والمصالح كفيلا بضمان وحدة المجتمع وتماسكه والحيلولة دون وقوع الاختلاف والتناقض الشديد في داخله لأن البشر، في بدايات حياتهم البشرية، لم يكونوا يملكون من المعارف والتجارب في شؤون الحياة، ووسائلها، وطرقها، ومجالات الاستمتاع فيها، الا الشيء المحدود الذي لا يتجاوز الفطريات وبعض المكتسبات البدائية، الأمر الذي كان يجعل الأنسان يتغذى من أعشاب الأرض ونباتها، ويتسلح بالأحجار والصخور، ويلوذ بالكهوف والمغارات، ويصطاد أنواعاً متعددة من الحيوانات. والمجتمعات الفطرية التي لا تتجاوز هذه الحدود. لا يظهر فيها اختلاف، لبساطة آمالها، وبدائية همومها ومفاهيمها، ومحدودية وسائلها ومجالاتها.

ولكن الانسانية داخل الأطار الأجتماعي تنمو وتتكامل مداركها خلال التجربة التي تخوضها عبر الزمن ولذلك يصبح من المحتوم، بعد أن تستمر الأنسانية في حياتها الاجتماعية، وتواصل تجاربها مع الكون، أن يتفتح وعيها، وتتسع مجالاتها الحياتية، وتنمو آمالها، وتتعقد الامها، وتتكاثر أمامها فرص الاستمتاع بالحياة. وحينما تصل البشرية إلى ذلك، تبدأ بذور الاختلاف والتناقض والصراع تنمو داخل الاطار الاجتماعي، ويصبح الميل الفطري عند الانسان الذي يدفعه إلى الاستعانة

بأخيه الانسان غير كاف ، وحده ، لضمان الاستقرار في الحياة الاجتماعية ، كما كان كافياً في بداية تكوّنها ، بل يصبح هذا الميل الفطري نفسه دافعاً إلى تمزيق الوحدة الاجتماعية، وخلق الصراع في داخلها ، لأن الناس ، خلال اجتماعهم الفطري ، سوف يختلفون في تجاربهم ، وادراكاتهم ، ويتفاوتون في مواهبهم وقواهم .. وكل ذلك ، يجعل غريزة حب الذات ، تدفع الانسان إلى صرف امكاناته ، التي يمتاز بها على الأفراد الآخرين ، في سبيل مصالحه الخاصة ، وفي النهاية ، تدفعه إلى استخدام الأفراد الآخرين لتحقيق تلك المصالح . ومن ناحية أخرى ، يؤدي اتساع فهم أفراد المجتمع للحياة ومجالات الاستمتاع فيها ، ووسائل هذا الاستمتاع ، إلى محاولة توسيع مصالحه وحاجاته الخاصة على هذا الأساس ، فينشأ ويأخذ كل انسان بالعمل لصالحه الخاص ، وفقاً لميله الفطري ، على حساب الآخرين .

ومن هنا تنشأ الضرورة إلى تنظيم للحياة الاجتماعية يعالج التناقض ، ويحدد الحقوق ويعين الواجبات ، ويكفل للحياة الأجتماعية الاستقرار على صيغة معينة ، يعرف كل فرد ضمنها ، ما له وما عليه .

وهكذا نجد أن التنظيم الاجتماعي شرط ضروري لاستمرار الحياة الأجتماعية للبشرية ، بعد برهة من تجربتها الاجتماعية ، ولا يمكن ، بحال ، فصل تصور المجتمع عند تصور التنظيم

الاجتماعي بشكل من الأشكال .

يجب أن يقوم النظام على أساس الدين :

عرفنا أن دوافع الفطرة وغريزة حب الذات في الأنسان ، هي العامـــل الأساسي في تكوين الحياة الاجتماعية ، وهي ، بنفسها ، تصبح بعد مرحلة من الشوط الاجتماعي للبشرية عاملاً في اثارة التناقض والصراع والتفكك ، وتجعل مـن الضروري وضع التنظيم الاجتماعي الكفيل بالقضاء على ذلك .

وهذا التسلسل المنطقي الذي يؤدي إلى ضرورة التنظـيم الاجتماعي ، يبرهن على حقيقة ، وهي: ان هذا التنظيم الاجتماعي إذا كان من وضع الأنسان نفسه ، فلن يكون إلا اداة لتكريس ذلك التناقض لأن اتساع مجال المصلحة الشخصية للفرد، أدى، كما رأينا ، إلى تناقض مستقطب بين المصلحة الشخصية،ومصلحة الوجود الاجتماعي ككل . فبينما كان الوجود الاجتماعي في بداية الشوط يحقق ، بنفسه ، مصلحة للفرد ، بما يسمح له من مجال لتبادل التعاون مع سائر الأفراد ،أصبحبعد ذلك يتعارض مصلحياً مع ما تتطلبه الدوافع الذاتية في الفرد من توسع ، ولا يمكن لتنظيم اجتماعي ، على ضوء هذا التحليل ، أن يحافظ على مصلحة الوجود الاجتماعي ، ويحد من الدوافع الذاتية ؛ إذا كان هذا التنظيم نفسه من وضع فرد أو مجموعة من الأفراد الذين يعيشون الصراع والتناقض المصلحي فان الدوافع الذاتية

لغريزة حب الذات سوف تنعكس في تكوين النظام الاجتماعي وتمتد المشكلة اليه .

فلا بد اذن لكي يكون التنظيم الأجتماعي على مستوى حل المشكلة والحد من الدوافع الخاصة وحماية المصالح الموضوعية للمجتمع أن يربط بجهة قادرة على تكييف الدوافع الخاصة وتطويرها بشكل يتفق مع المصلحة الاجتماعية ، وهذه الجهة لا يمكن أن تتمثل الا في الدين ، فالدين هو الذي يستطيع أن يوفق بين الدوافع الذاتية والمصالح الاجتماعية العامة ويسبغ على القيم التي يمثلها التنظيم الاجتماعي المرتبط به طابع المصلحة الخاصة ، فيزول التناقض المستقطب الخاص والعام ، بين الأنانية والاجتماعية . وتصبح غريزة حب الذات ، ودوافعها الخاصة نفسها في خدمة ذلك التنظيم وقيمه ومثله ، لأن الدين هو الطاقة الروحية التي تستطيع أن تعوض الانسان عن لذائذه الموقوتة التي يتركها في حياته الأرضية أملا في النعيم الدائم ؛ وتستطيع أن تدفع به إلى التضحية بوجوده عن ايمان بأن هذا الوجود المحدود الذي يضحي به ، ليس إلا تمهيداً لوجود خالد ، وحياة دائمة ؛ وتستطيع أن تخلق في تفكيره نظرة جديدة تجاه مصالحه ، ومفهوماً عن الربح والخسارة أرفع من المفاهيم التجارية المادية . فالعناء طريق اللذة ، والخسارة لحساب المجتمع سبيل الربح ، وحماية مصالح الآخرين تعني ضمناً حماية مصالح الفرد في حياة أسمى وارفع .. وهكذا ترتبط المصالح الاجتماعية العامة

بالدوافع الذاتية ، بوصفها مصالح للفرد في حسابه الديني .

وفي القرآن الكريم نجد التأكيدات الرائعة على هذ المعنى ، في كل مكان ، وهي تستهدف جميعاً تكوين تلك النظرة الجديدة عند الفرد عن مصالحه وأرباحه . فالقرآن يقول : « ومن عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة يرزقون فيها بغير حساب » « من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها » « يومئذ يصدر الناس أشتاتاً ليروا أعمالهم . فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره . ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره » « ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون » « وما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الأعراب ان يتخلفوا عن رسول الله ولا يرغبوا بأنفسهم عن نفسه ذلك بأنهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله ولا يطأون موطئاً يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو نيلا إلا كتب لهم به عمل صالح ان الله لا يضيع أجر المحسنين . ولا ينفقون نفقة صغيرة ولا كبيرة ولا يقطعون وادياً الا كتب لهم ليجزيهم أحسن ما كانوا يعملون » .

نلمح في هذه الصورة الرائعة التي يقدمها الدين براعته في ربط الدوافع الذاتية بسبل الخير في الحياة ، وتطوير مصلحة الفرد تطويراً يجعله يؤمن بأن مصالحه الخاصة والمصالح الحقيقية العامة للانسانية التي يحددها التنظم الاجتماعي الإسلامي مترابطان .

فالدين ، اذن ، هو الاطار الوحيد الذي يمكن للمسألة الاجتماعية أن تجد ضمنه حلها الصحيح ، ولا يمكن لتنظيم اجتماعي أن يتغلب على مشكلة التناقض بين الدوافع الذاتية والمصالح الاجتماعية الا إذا كان أطاره دينياً .

وهكذا نعرف أن البشرية بحاجة إلى نظام اجتماعي يقوم على أساس الدين .

النظام الاسلامي وحده يقوم على اساس الدين :

وبين يدي البشريةاليوم أربعة مذاهب في التنظيم الاجتماعي، يمكن أن تعتبر أهم المذاهب الاجتماعية التي تسود الذهنيات الإنسانية المعاصرة ، ويقوم بينها الصراع الفكري أو السياسي على اختلاف مدى وجودها الاجتماعي في حياة الانسان.وهي: ١ - النظام الديمقراطي ، ٢ - النظام الاشتراكي ، ٣- النظام الشيوعي ، ٤ - النظام الإسلامي .

ويتقاسم العالم اليوم اثنان من هذه الأنظمة الأربعة ، فالنظام الديمقراطي الرأسمالي هو أساس الحكم في بقعة كبيرة من الأرض ، والنظام الاشتراكي هو السائد في بقعة كبيرة أخرى ، وكل من النظامين يملك كياناً سياسياً عظيماً يحميه في صراعه المسعور مع الآخر . وأما النظام الشيوعي والإسلامي فوجودهما فكري خالص ، ولكل من النظامين رصيده العقائدي الضخم .

وبالرغم من أن الاشتراكية بوصفها اطروحة للتنظيم الاجتماعي قدمت كنقيض لأطروحة الديمقراطية الرأسمالية فإن كلتا الاطروحتين المطبقتين عالمياً اليوم متفقتان في الاعتراف بالتناقض المستقطب بين حب الذات والدوافع الشخصية من ناحية والمصالح العامة للجماعة من ناحية أخرى ، ولهذا عجزنا معاً عن التغلب على المشكلة وان اختلفنا في الموقف المتخذ تجاهها. فالديمقراطية الرأسمالية ، سلمت بذلك التناقض ولم تعتبر الدوافع الشخصية لحب الذات خطراً يجب أن يفكر بشأنه ، بل على العكس اعتبرت امتلاك الفرد حريته الكاملة في تحقيق تلك الدوافع والعمل على أساسها حقاً مقدساً يجب أن يصان للأفراد جميعاً على السواء ، وبذلك أصبحت تلك الدوافع هي القاعدة للعمل في المجتمع الرأسمالي ، وأصبح المكسب الشخصي هو المقياس في التقييم ، ولم يعد للمصلحة الاجتماعية وقيمها ومثلها أي ضمان في خضم الصراع المحموم بين المصالح الفردية والدوافع الخاصة . واما الاشتراكية فقد اعترفت أيضاً بالتناقض بين الدوافع الخاصة ، ومصالح الجماعة ، غير انها اتخذت موقفاً آخر باعلانها عن قدرتها على محو تلك الدوافع الخاصة محواً كاملاً عن طريق اجتثاث جذورها الموضوعية ، وترتكز الفكرة في هذا الموقف على مفهوم الماركسية على حب الذات ، فان الماركسية تعتقد أن حب الذات ليس ميلا طبيعياً وظاهرة غريزية في كيان الانسان ، وانما هو نتيجة للوضع الاجتماعي القائم على اساس الملكية الفردية التي يحميها النظام الرأسمالي .

فإن الحالة للملكية الخاصة ، هي التي تكوّن - في نظر الماركسية - المحتوى الروحي والداخلي للانسان، وتخلق في الفرد حبه لمصالحه الخاصة ، ومنافعه الفردية ، فإذا حدثت ثورة في الأسس التي يقوم عليها الكيان الاجتماعي ، وحلت الملكية الجماعية محل الملكية الخاصة ، فسوف تنعكس الثورة في كل أرجاء المجتمع ، وفي المحتوى الداخلي للانسان فتنقلب مشاعره الفردية إلى مشاعر جماعية ، ويتحول حبه لمصالحه ومنافعه الخاصة ، إلى حب لمنافع الجماعة ومصالحها .

وأما النظام الإسلامي فيختلف في نظرته وعلاجه للمشكلة عن الرأسمالية والاشتراكية معاً ، فهو لا يُقر استلام الرأسمالية بأزاء التناقض بين الدوافع الخاصة ومصلحة الجماعة ، وفسحها المجال لهذا التناقض على أوسع مدى ، ولا يتفق ، من ناحية أخرى ، مع الاشتراكية والمفهوم الماركسي لحب الذات الذي يعتقد بأن تحويل الملكية الخاصة إلى الملكية العامة كفيل بتحويل حب الذات بقدر العلاقة بين الواقع الذاتي (غريزة حب الذات) وبين الأوضاع الإجتماعية بشكل مقلوب ، والا فكيف نستطيع أن نؤمن بأن الدافع الذاتي وليد الملكية الخاصة والتناقضات الطبقية التي تنجم عنها؟ فإن الإنسان لو لم يكن يعلم سلفا الدافع الذاتي لما أوجد هذه التناقضات ولا فكر في الملكية الخاصة والاستثمار الفردي ! ولماذا يستأثر الإنسان بمكاسب النظام ويضعه بالشكل الذي يحفظ مصالحه على حساب الآخرين ما دام لا يحس بالدافع

الذاتي في أعماق نفسه ؟ فالحقيقة بأن المظاهر الإجتماعية للإنانية في الحقل الاقتصادي والسياسي لم تكن إلا نتيجة للدافع الذاتي لغريزة حب الذات ، فهذا الدافع أعمق منها في كيان الإنسان ، فلا يمكن أن يزول وتنقلع جذوره بازالة تلك الآثار ، فإن عملية كهذه لا تعدو أن تكون استبدالاً لآثار بأخرى قد تختلف في الشكل والصورة ، ولكنها تتفق معها في الجوهر والحقيقة ، فكما يمكن للدافع الذاتي أن يعبر عن نفسه في المجتمع الرأسمالي عن طريق شكل الملكية الخاصة والتناقض الطبقي ، كذلك يمكن أن يُعبر عنه في مجتمع ماركسي عن طريق اشكال الإدارة الخاصة ، واستقطاب السلطة ، والتناقض الحزبي ، كما يدلل عليه تأريخ التجربة الماركسية الحديثة .

فالواقع الذاتي إذن حقيقة لا يمكن محوها عن طريق التغيير القانوني في العلاقات الاجتماعية ولا يمكن اقرار التناقض بينها وبين المصالح الإجتماعية . والنظام الإسلامي يعالج مشكلة هذا التناقض بالتوفيق بين القطبين المتناقضين ، والتأليف بينهما عن طريق الدين الذي يعطي للدافع مفهوماً تربوياً جديداً يتفق مع المصلحة الإجتماعية وقيمها ومثلها دون أن يزعزعه أو يفكر في محوه ، وبهذا كان التنظيم الإسلامي هو التنظيم الوحيد الذي يملك الاطار الديني اللازم لحل المشكلة والقادر حين يتسلم زمام القيادة والامامة الاجتماعية في العالم أن يضع حداً لألوان الصراع المسعور بين المصالح الخاصة مع كل المستويات

حاجتنا إلى النظام الاسلامي خاصة:

وهو يعد حاجة ضرورية لنا بوصفنا مسلمين ، وذلك :

أولاً ، لأيجاد الانسجام بين التشريع والعقيدة ، فإن مرد النظام الإسلامي إلى أحكام الشريعة الإسلامية ، وهي أحكام يؤمن المسلمون بقدسيتها وحرمتها ووجوب تنفيذها بحكم عقيدتهم الإسلامية وإيمانهم بأن الإسلام دين نزل من السماء وعلى خاتم النبيين (ص) ، وعلى عكس ذلك الأنظمة والتشريعات الأخرى ، فانها في نظر المسلمين ، وبحكم عقيدتهم لا تحتوي على الحرمة والقدسية ولا يوجد أي مبرر شرعي لها ، وما من ريب في أن من أهم العوامل في نجاح القوانين والتشريعات التي تتخذ لتنظيم الحياة الاجتماعية احترام الناس لها ، وتجاوبهم العاطفي والنفسي مع أهدافها ، وإيمانهم بحقها في التنفيذ والتطبيق ، وهذا ما لا يتوفر للمسلمين إلا بالنسبة إلى أحكام الشريعة الإسلامية والنظام الاسلامي .

وثانياً ، لايجاد التوافق بين الجانب الروحي والجانب الاجتماعي من حياة الانسان المسلم ، وذلك أن الأنظمة الاجتماعية الأخرى غير الاسلام لا تعالج إلا جانب العلاقات الاجتماعية من حياة الانسان تاركة ، على الأغلب ، الجانب الروحي الذي يشمل علاقة الانسان بربه وتنمية لارادته وأخلاقه ومثله . فاذا أخذنا تشريعاتنا للحياة الاجتماعية

ونظامها من مصادر بشرية بدلاً عن النظام الاسلامي لم نستطع أن نكتف بذلك عن تنظيم آخر ، أي الجانب الروحي منه ، ولا يوجد مصدر صالح لتنظيم حياتنا الروحية إلا الاسلام ، ولأجل ذلك ينشأ التناقض حينئذ بين طريقـة تنظيم حياتنا الروحية المستمدة من الاسلام وطريقة القوانين الوضعية في تنظيم الحياة الاجتماعية ، لأن الطريقتين مختلفتان ومتعارضتان في في أسسهما وقواعدهما مع أن الحياة الروحية والحياة الاجتماعية متفاعلتان ونتيجة ذلك أن يسود القلق ويتأرجح الفرد المسلم بين التيار الروحي والتيار الاجتماعي ، ويعيش في حالة تناقض بين المصادر التي يستلهمها في تنظيم حياته الروحية ، والمصادر التي تنظم حياته الاجتماعية ..

وعلى العكس من ذلك كله ، إذا اتخذنا الاسلام قاعدة للتنظيم والتشريـع في مختلف شؤون الحياة الروحية والاجتماعية فاننا بذلك نبني حياتنا كلها على أساس قاعدة واحدة وهي الاسلام ، بدلاً عن قاعدتين متنافرتين .

وثالثـاً ، أن تبني الأمة للنظام الاسلامي المرتبط بعقيدتها وتأريخها بدلاً من الأنظمة والمذاهب الاجتماعية الأخرى ، يساهم بدرجة كبيرة في المعركة التي تخوضها الأمة ضد الكافر المستعمر منذ غزا العالم الاسلامي بجيوشه العسكرية والفكرية ، لأنه يحررها من التبعية الفكرية لمذاهب المستعمرين أنفسهم ، ويؤكد للامة شخصيتها العقائدية الخاصة ، ووجودها المتميز ، ويقضي

على كل أنواع الأفكار التي نشرها الكافر المستعمر بقصد اعاقة حركات التحرر في العالم الاسلامي •

ومن ناحية أخرى أن شعور الأمة الاسلامية بأن النظام الإسلامي مرتبط بتأريخها وأمجادها ، ومعبر عن اصالتها ، ومنقطع الصلة تأريخياً وفكرياً بحضارات المستعمرين ، يجعل ضمير الفرد الشرقي المستعمر منفتحاً عليه ، بينما ينكمش تجاه الأنظمة المستمدة من الأوضاع الاجتماعية في بلاد المستعمرين ويعيش حساسية شديدة ضدها ، وهـــذه الحساسية تجعل تلك الأنظمة حتى ولو كانت صالحـــة ومستقلة عن الإستعمار من الناحية السياسية غير قادرة على تفجير طاقات الأمة وقيادتها في معركة البناء فلا بد للأمة ، اذن بحكم ظروفها النفسية التي خلقها عصر الاستعمار وانكماشها تجاه ما يتصل به من اقامة نهضتها الحديثة على أساس نظام اجتماعي ومعالم حضارية لا تمت إلى بلاد المستعمرين بنسب . وهذه الحقيقة الواضحة هي التي جعلت عدداً من التكتلات السياسية في العالم الإسلامي ترتد في بعض الأحيان إلى فكرة متخلفة ذهبت مرحلتها التاريخية وهي اتخاذ القومية نفسها فلسفة وقاعـــدة للحضارة ، وأساساً للتنظيم الاجتماعي حرصاً منهم على تقديم شعارات منفصلة عن الكيان الفكري للاستعمار انفصالاً كامـــلاً غير أن القومية في الحقيقة ليست إلا عبارة عن انتماء الفرد إلى مجتمع معين له تاريخه ولغته وليست فلسفة ذات مبادىء ، ولا عقيدة ذات أسس ، ولا تعني رأسمالية ولا اشتراكية ولا ديمقراطية ولا دكتاتورية ولا كفراً

ولا إيماناً ، بل هي بحاجة إلى الأخذ بوجهة نظر معينة تجاه الكون والحياة وفلسفة خاصة تصوغ على أساسها معالم حضارتها ونهضتها وتنظيمها الإجتماعي .

ويبدو أن كثيراً من الحركات القومية أحست بذلك أيضاً وأدركت أن القومية كمادة خـــام بحاجة إلى الأخذ بفلسفة اجتماعية ونظام اجتماعي معين وحاولت أن توفق بين ذلك وبين اصالة الشعار الذي ترفعه فنادت بالإشتراكية العربية . نادت بالاشتراكية لأنها أدركت أن القومية وحدها لا تكفي بل هي بحاجة إلى نظام ونادت بها في أطار عربي تفادياً لحساسية الأمة ضد أي ستار أو فلسفة مرتبطين بعالم المستعمرين فحاولت عن طريق توصيف الاشتراكية العربية تغطية الواقع الأجنبي المتمثل في الأشتراكية من الناحية التاريخية والفكرية وهي تغطية كشفتها حساسية الأمة التي تحدثنا عنها لأن هذا الأطار القلق ليس إلا مجرد تأخير ظاهري وشكلي للمضمون الأجنبي الذي تمثله الاشتراكية والا فأي دور يلعبه هذا الاطار في مجال التنظيم الاشتراكي ، وأي تطوير للعامل العربي في الموقف وما معنى أن العربية كلغة وتأريخ تطور فلسفة معينة للتنظيم الاجتماعي بل كل ما وقع في المجال التطبيقي نتيجة للعامل العربي . إن هذا العامل أصبح يعني في مجال التطبيق استثناء ما يتنافى من الاشتراكية مع التقاليد السائدة في المجتمع العربي والتي لم تحتهم الظروف الموضوعية لتغييرها كالنزعات الروحية

بما فيها الايمان بالله ، فالاطار العربي ، إذن لا يعطي الاشتراكية روحاً جديدة تختلف عن وصفها الفكري والعقائدي المعاش في بلاد المستعمرين ، وإنما يراد به التعبير عن استثناءات معينة وقد تكون موقوتة ، والاستثناء لا يغير جوهر القضية والمحتوى الحقيقي للشعار .

ولا يمكن لدعاة الاشتراكية العربية أن يميزوا الفوارق الأصلية بين اشتراكية عربية ، واشتراكية فارسية واشتراكية تركية، ولا أن يفسروا كيف تختلف الاشتراكية بمجرد اعطائها هذا الاطار القومي أو ذاك ، لأن الواقع أن المضمون والجوهر لا يختلف ، وإنما هذه الأطر تعبر عن استثناءات قد تختلف من شعب إلى آخر لنوعية التقاليد السائدة في الشعوب .

وبالرغم من أنّ دعاة الاشتراكية قد فشلوا في تقديم مضمون حقيقي جديد لهذه الاشتراكية عن طريق تأطيرها بالاطار العربي فأنهم أكدوا بموقفهم هذا تلك الحقيقة التي قلناها وهي أن الأمة بحكم حساسيتها الناتجة عن عصر الاستعمار لا يمكن بناء نهضتها الحديثة إلا على أساس قاعدة أصيلة لا ترتبط في ذهن الأمة ببلاد المستعمرين أنفسهم ولا توجد هذه القاعدة إلا في الاسلام نفسه، فالإسلام كقاعدة للنهضة الجديدة ، والنظام الإسلامي كصياغة لهذه النهضة هو الطريق الوحيد الذي يمكن للأمة أن تتفتح عليه ، ولا تشم منه رائحة الخطر ولا تتبين فيه أصابع أولئك الذين داسوا كرامتها واستعمروها .

البنك اللاربوي في الإسلام

اطروحة للتعويض عن الربا ،
ودراسة لكافة أوجه نشاطات البنوك
في ضوء الفقه الاسلامي .

كتبه سماحة المفكر الاسلامي الكبير السيد محمد باقر الصدر

نظام البنك اللاربوي :

سوف يقع حديثنا عن نظام البنك اللاربوي في فصلين :

أحدهما : في النقطة الرئيسية في البحث وهي طريقة انقاذ البنك المزمع انشاؤه من التعامل بالربا ، والذي يتمثل لدى البنوك القائمة فعلاً بصورة رئيسية في الإيداع لدى البنك بفائدة والاقتراض منه بفائدة ، والذي يعبر عن المصدر الرئيسي للتناقض بين تلك البنوك وبين أحكام الإسلام .

وطريقة انقاذ البنك من التعامل بالربا ، والقضاء على أساس

التناقض بينه وبين أحكام الإسلام يتم بتقديم اطروحة تنظم علاقاته بالمودعين والمستثمرين على أساس جديد يختلف عن نظام الإيداع والاقراض بفائدة [1] .

والفصل الآخر نستعرض فيه الوظائف الأساسية التي تمارسها البنوك القائمة فعلا وما تشتمل عليه من خدمات وتسهيلات واستثمارات ، وندرسها في ضوء الاطروحة السابقة ، لنعرف حكم الشريعة الاسلامية بشأنها ، وموقف البنك اللاربوي من مختلف تلك النشاطات [2].

---

(١) راجع لأجل التوسع علمياً في التخريجات الفقهية للفائدة الربوية وتحويلها إلى كسب محلل ، الملحق رقم (١) في آخر الكتاب.

(٢) لم نتبع في تصنيف البحث المنهج الأكثر شيوعاً الذي ينوع البحث إلى دراسة مصادر أموال البنك أولاً ، ودراسة استعمالاته لتلك الأموال ثانياً ، لأن هذا المنهج ينسجم مع وضع البنك الربوي وطبيعة نشاطه ، ولا ينسجم مع أطروحة البنك اللاربوي التي نحاول تقديمها ، إذ في البنك الربوي يمكن أن تدرس طريقة حصوله على الودائع الثابتة في نطاق البحث عن مصادر أموال البنك ، وتدرس طريقة استعماله لتلك الودائع في التسليف والاقراض في نطاق البحث عن استعمالات البنك لأمواله ، لأن حصول البنك=

الاطروحة الجديدة

لتنظيم علاقات البنك بالمودعين والمستثمرين

تتكون الموارد المالية للبنك عادة من رأس المال الممتلك للبنك (أي رأس المال المدفوع مضافاً اليه الأرباح المتراكمة غير الموزعة) ومن الودائع التي يحصل عليها ويتمثل فيها الجزء الأكبر من موارده .

= الربوي على الوديعة الثابتة واستعماله لها في مجال الاقراض عمليتان مستقلتان يمكن دراستها تباعاً .

وأما في البنك اللاربوي فلا يمكن فصل هذين الأمرين أحدهما عن الآخر، لأن حصول البنك اللاربوي على الوديعة الثابتة واستعماله لها يمثلان معاً جزءين من عملية واحدة وهي: المضاربة ، فلا بد من دراسة المضاربة بكل عناصرها ، ولا تصح تجزئتها وتفكيك بعض جوانبها عن بعض .

وهذا ما جعلنا نؤثر تصنيف البحث بالطريقة التي اتبعناها لنبرز في الفصل الأول عملية المضاربة بكامل جوانبها المترابطة وان أدى ذلك إلى دمج الحديث عن بعض استعمالات البنك بالحديث عن مصادر أمواله في فصل واحد .

وهكذا .. ندرس في الفصل الأول الأطروحة المقترحة التي تنبغي أن تقع ، وندرس في الفصل الثاني الواقع القائم للبنوك وما يضم من نشاطات على ضوء تلك الاطروحة .

وتنصب أهم نشاطات البنك الربوي على الاقتراض بفائده أو بدون فائدة (فإن قبوله للودائع الثابتة اقتراض بفائدة ، وقبوله للودائع المتحركة اقتراض بدون فائدة كما سيأتي) ثم الاقراض بفائدة أكبر . ويتكون دخله الربوي من الفائدة التي يتقاضاها – في حالة اقتراضه بدون فائدة – أو من الفارق بين الفائدتين في الحالة الثانية .

ويستمد البنك الربوي أهميته في الحياة الاقتصادية من كونه قوة قادرة على تجميع رؤوس الأموال العاطلة باغراء الفائدة التي يعطيها للمودعين ودفعها إلى مجال الاستثمار باسم قروض لرجال الأعمال ومختلف المشاريع التي تحتاج إلى تمويل .

وعلى هذا الضوء نعرف أن العلاقة التي يمارسها البنك مع المودعين من ناحية ، ومع المستثمرين من ناحية أخرى ، هي علاقة وسيط بين رأس المال والعمل إذا نظرنا إلى طبيعتها الاقتصادية . وأما إذا نظرنا إلى طبيعتها القانونية أي إلى الصياغة القانونية لتلك العلاقة في المجتمع الرأسمالي نرى أن القانون صاغها عن طريق تجزئتها إلى علاقتين قانونيتين مستقلتين : احداهما : علاقة البنك بالمودعين بوصفه مديناً وبوصفهم دائنين ، والأخرى : علاقة البنك مع رجال الأعمال المستثمرين الذين يلجأون إلى البنك للحصول على المبالغ التي يحتاجونها من النقود ، وفي هذه العلاقة يحتل البنك مركز الدائن ، ورجال الأعمال مركز المدين .

ومعنى هذا أن البنك لم يعد في الأطار القانوني مجرد وسيط بين رأس المال والعمل ، أي بين المودعين والمستثمرين ، بل أصبح طرفاً أصيلا في علاقتين قانونيتين ، وانعدمت بحكم ذلك أي علاقة قانونية بين رأس المال والعمل بين المودعين والمستثمرين ، فأصحاب الودائع ليس لهم أي ارتباط قانوني برجال الأعمال وانما هم مرتبطون بالبنك ارتباط دائن بمدين ، كما أن رجال الأعمال المستثمرين غير مرتبطين بأحد سوى البنك بالذات الذي يدخلون معه في علاقة مدين بدائن .

والبنك بوصفه مديناً للمودعين يدفع اليهم الفائدة إذا لم تكن ودائعهم تحت الطلب ، وباعتباره دائناً للمستثمرين يتسلم منهم فائدة أكبر .. وبذلك يرتبط نظام الأبداع والأقراض بالربا المحرم في الاسلام .

والفكرة الأساسية التي أحاول عرضها لتطوير البنك على أساس اسلامي يصونه من التعاطي بالربا ترتكز على تصنيف الودائع التي يتسلمها إلى ودائع ثابتة وأخرى متحركة (جارية) ، ففي الودائع الثابتة ترفض الصياغة القانونية الآنفة الذكر بعلاقة البنك بالمودعين والمستثمرين ، وتعطى بدلاً عنها صياغة قانونية أخرى تنشأ بموجبها علاقة قانونية مباشرة بين المودعين والمستثمرين ويمارس البنك ضمنها دوره كوسيط بين الطرفين ، وبذلك تصبح الصياغة القانونية لعلاقة البنك بالمودعين والمستثمرين أكثر

انطباقاً على واقع تلك العلاقة .

فكما إذا نظرنا إلى واقع هذه العلاقة بصورة مجردة عن أي طابع قانوني نجد انها لا تخرج عن معنى الوساطة يقوم بها البنك لايصال رؤوس الأموال التي تتطلب مستثمراً إلى المستثمرين الذين يطلبون رأس مال يستثمرونه .. كذلك حين ننظر إلى علاقة البنك بالطرفين في اطار الصياغة القانونية المقترحة التي تنشأ فيها الصلة بين المودعين المستثمرين مباشرة، فانها لا تبتعد ضمن هذه الصياغة عن وضعها الطبيعي كوساطة يمارسها البنك بين رأس المال والعمل .

هذا في مجال الودائع الثابتة ،وأما الودائع المتحركة (الجارية) فلها وضع آخر في الأطروحة المقترحة يأتي الحديث عنه بعد ذلك.

وسوف نتناول أولاً تنظيم علاقات البنك بالمودعين للودائع الثابتة والمستثمرين ، وتوضح كيف تصاغ بشكل تنشأ فيه الصلة مباشرة بين المودعين والمستثمرين ويمارس البنك اللاربوي دور الوسيط بين الطرفين،ثم تتكلم عن تنظيم علاقات البنك باصحاب الودائع المتحركة .. ولكن قبل البدء بذلك لا بد أن نحدد ما نقصده من الودائع الثابتة والمتحركة .

تقسيم الودائع الى ثابتة ومتحركة

الودائع الثابتة ، (الودائع لأمد) عبارة عن المبالغ التي

يودعها أصحابها في البنك بقصد الحصول على دخل عن هذا الطريق يتمثل فيما يتقاضونه من الفوائد ، وهؤلاء قد يستهدفون استثمار أموالهم عن هذا الطريق باستمرار ، وقد يُقْدِمون على هذا الأستثمار مؤقتاً بانتظار فرصة مناسبة للتشغيل .

والودائع المتحركة ، (الودائع تحت الطلب التي تكوّن الحساب الجاري) هي المبالغ التي يودعها أصحابها في البنوك بقصد أن تكون حاضرة التداول والسحب عليها لحظة الحاجة ، وفق متطلبات العمل التجاري ، أو حاجات المودع كمستهلك . ولا يتقاضى هؤلاء عادة فائدة من البنوك على هذه الودائع ، كما انها تكون تحت الطلب دائماً ، بمعنى ان البنك يلتزم بدفعها متى ما طولب بذلك ، خلافاً للودائع الثابتة ، فان أصحابها يتقاضون فوائد عليها ولا يلتزم البنك بدفعها فوراً متى طولب بذلك .

وهناك قسم ثالث من الودائع ، تلتقي فيه خصائص القسمين السابقين وهو ودائع التوفير التي يودعها الموفرون في البنك وينشؤون بذلك حساباً في دفتر خاص واجب الترقيم عند كل سحب أو ايداع . وتلتقي ودائع التوفير مع الودائع المتحركة في امكان السحب منها متى شاء المودع ، خلافاً للودائع الثابتة التي لا يلتزم البنك بوضعها تحت الطلب دائماً . كما أن ودائع التوفير تلتقي مع الودائع الثابتة فيما تفرضه البنوك الربوية من

فوائد للموفرين كما تفرضها لأصحاب الودائع الثابتة .

ونظراً إلى أن البنك يسمح للموفر بالسحب من حسابه متى شاء ، ورغبة منه في اغرائه بعدم السحب مهما أمكن ، يكتفي بتقييد فائدة لحساب العميل الموفر على أساس أدنى رصيد في حساب التوفير خلال الشهر .

وإذا أردنا أن نقسم الودائع تقسيما يشمل ودائع التوفير أيضاً أمكن أن نقرر : أن الودائع أما ودائع تحت الطلب ، أو ودائع لأمد .. والقسم الأول هو الودائع المتحركة (الحساب الجاري) ، والقسم الثاني ينقسم بدوره إلى : ودائع ثابتة ، وودائع توفير . ولكنا الآن سوف نتحدث بصورة رئيسية عن القسمين الأساسيين وهما : الودائع الثابتة ، والودائع المتحركة ، وفي ختام الحديث عن الودائع الثابتة سوف ندرس موقف البنك اللاربوي من ودائع التوفير وأوجه الفرق بينه وبين موقفه من الودائع الثابتة .

تنظيم علاقات البنك
في مجال الودائـــع الثابتة

إن عملية ايداع هذه الودائع الثابتة لدى البنك – أي أقراضها للبنك – وعملية تقديمها من قبل البنك لرجال الأعمال المستثمرين يمكن دمجها في علاقة واحدة تسمى في مصطلحات الفقه الاسلامي بـ « المضاربة » .

مفهوم المضاربة في الفقه الاسلامي :

والمضاربة يختلف مفهومها في الفقه الاسلامي عن مصطلحها في الاقتصاد الحديث .. فهي في الفقه الاسلامي : عقد خاص بين مالك رأس المال والمستثمر على انشاء تجارة يكون رأسمالها من الأول والعمل على الآخر ، ويحددان حصة كل منهما من الربح بنسبة مئوية ، فان ربح المشروع تقاسما الربح وفقاً للنسبة المتفق عليها ، وان ظل رأس المال كما هو ولم يزد ولم ينقص لم يكن لصاحب المال إلا رأس ماله ، وليس للعامل شيء .. وان خسر المشروع وضاع جزء من رأس المال أو كله تحمل صاحب المال الخسارة ، ولا يجوز تحميل العامل المستثمر وجعله ضامناً لرأس المال إلا بأن تتحول العملية إلى اقراض من صاحب رأس المال للعامل ، وحينئذ لا يستحق صاحب رأس المال شيئاً من الربح [1] .

هذه هي الصورة العامة للمضاربة في الفقه الإسلامي .

أعضاء المضاربة المقترحة :

ولكي نقيم العلاقات في البنك اللاربوي على أساس المضاربة بالنسبة إلى الودائع الثابتة يجب أن نتصور الأعضاء المشتركين في

---

(١) لاحظ الملحق (٢) في آخر الكتاب للتوسع في فهم هذا الحكم من الناحية الفقهية والاستدلالية .

هذه المضاربة ونوعية الشروط والالتزامات والحقوق لكل واحد منهم .

إن الأعضاء المشتركين في المضاربة ثلاثة :

١ - المودع بوصفه صاحب المال ونطلق عليه اسم (المضارِب)

٢ - المستثمر بوصفه عاملا ونطلق عليه اسم (العامل أو المضارَب)

٣ - البنك بوصفه وسيطاً بين الطرفين ووكيلاً عن صاحب المال في الاتفاق مع العامل .

ولكي نعرف النظام الذي يتبعه البنك في المضاربة بالودائع الثابتة لا بد أن نشرح الشروط التي يجب توفرها في أعضاء المضاربة ثم نحدد حقوق كل واحد منهم .

شروط الأعضاء

إن البنك بوصفه الوسيط بين رأس المال والعمل لا يقوم بدوره هذا في الوساطة والتوكل عن صاحب المال إلا في حالة توفر شروط معينة في المودع وفي العامل المستثمر .

الشروط المفروضة على المودع :

يشترط البنك في توكله على المضارب أي المودع واستثمار وديعته عن طريق المضاربة ما يلي :

١ - أن يلتزم المودع بملزم شرعي بإبقاء وديعته مدة لا تقل عن ستة أشهر تحت تصرف البنك ، فإذا لم يوافق المودع على

ذلك لم يسمح له بالاشتراك في عقود المضاربة ،ولم يقبل البنك التوكل عنه في هذا المجال .

٢ – أن يقر المودع ويوافق على الصيغة التي يقترحها البنك للمضاربة والشروط التي يتبنى ادراجها في تلك الصيغة .

٣ – أن يفتح المودع وديعة ثابتة حساباً جارياً مع البنك وهذا الشرط قابل للتغيير تبعاً لظروف الاستثمار وحاجة البنك إلى الودائع ليضارب بها ، فقد يرفع هذا الشرط عند الحاجة إلى ودائع ثابتة للمضاربة ليكون ذلـــك مشجعاً على استقدام مودعين جدد .

ولا يعتبر بعد ذلك حجم معين في الوديعة الثابتةالتي تدخل مجال المضاربة بل يمكن قبولها ولو بلغت من الضآلة إلى درجة لا تتيح انشاء مضاربة مستقلة على أساسها ، لأن البنك لا يربط كل وديعة بمضاربة مستقلة ، وانما تمتزج كل وديعة بغيرها في بحر الودائع الثابتة ، وتنصب عقود المضاربة على مجموعات من هذا البحر ، فلا مانع من ضآلة حجم الوديعـــة الثابتة التي يتقدم بها المودع .

الشروط المفروضة على المستثمر :

وأما شروط التوسط بالنسبة للمضارب أي العامل المستثمر التي لا يقدم البنك بدونها على التوسط بينه وبين المودعين والاتفاق

معه على المضاربة بعمولة فهي :

١ ـ أن يكون أميناً ، وأن يشهد على أمانته ووثاقته شخصان يعرفهما البنك .

٢ ـ أن تحصل للبنك القناعة الكافية بكفاءة المستثمر وقدرته على استثمار الأموال التي سيأخذها من البنك في مجال قليل المخاطر ، أو على الأقل يتوقع البنك فرصة طيبة في ذلك المجال ، وأن تكون للمستثمر خبرة سابقة في المجال الذي سيستثمر المال فيه .

٣ ـ أن تكون العملية التي يريد العامل استثمار المال فيها محددة ومفهومة لدى البنك بحيث يستطيع البنك أن يقدر نتائجها ويدرس احتمالاتها .

٤ ـ يُفضل من كان له سبْقُ تعامل مع البنك وسابقة حسنة ، على غيره .

٥ ـ أن يخضع للشروط التي يمليها البنك عليه في العرض ، وهي :

أ ـ الشروط التي تتعلق بتقسيم الأرباح وفقاً لما يأتي بعد لحظات .

ب ـ أن تكون جميع الأعمال المالية للمستثمر المتصلة بذلك الاستثمار الخاص بواسطة البنك ، بأن يفتح فيه الحساب الجاري للمضاربة ويودع فيه ودائعها المتحركة .

جـ - أن يلتزم بسجلات دقيقة ومضبوطة في حدود استثمار مال المضاربة (وقد يمكن الزامه بأن تكون قانونية وذلك بشهادة محاسب قانوني)[1] .

---

(١) وهذا لا يعنى بطبيعة الحال أن البنك اللاربوي يمسك عن التعامل مع التجار والصناع الذين لا يمسكون حسابات ولا يعرفون بالتحديد مقدار أرباحهم السنوية ، والذين يشكلون في الدول المتخلفة عادة أكثرية رجال الأعمال من التجار والصناع، بل أن البنك اللاربوي يتعامل مع هؤلاء في مضاربات خاصة ومحدودة ، من قبيل أن يتقدم أحدهم إلى البنك طالباً تمويله على أساس المضاربة بمبلغ محدد من المال لشراء صفقة معينة من الحنطة وتصريفها خلال الموسم ، فيتفق معه البنك على ذلك ويلزمه باتخاذ سجلات دقيقة ومضبوطة في حدود تلك الصفقة التي وقعت المضاربة عليها ، وان لم يكن لدى العميل سجلات مضبوطة بالنسبة إلى مجموع عمله التجاري . هذا في حالة اتفاق الشخص مع البنك على المضاربة بصفقة تجارية محددة ، وأما في حالة انشاء الشخص لمحل تجاري على أساس المضاربة فلا بد أن يكون العمل في المحل التجاري كله على أساس السجلات المضبوطة . وأما الإلزام بمحاسب قانوني فهو ممكن فيما إذا كان العامل المضارب شركة ذات مسؤولية محدودة أو مساهمة أو تاجراً كبيراً .. وأما في صغار التجار والصناع الذين ينشؤون

د ـ أن يفتح البنك اضبارة لكل عملية مضاربة يرفق فيها كل ما يتعلق بتلك العملية من مخابرات تبدأ بعقد المضاربة الموقع عليه من قبل العامل ، ويشترط على العامل أن يزود البنك بجميع المعلومات عن سير دورة حياة عملية المضاربة من ساعة تنفيذ عقد المضاربة ، اي من ساعة شراء المادة المتفق عليها ، وما شاكل ذلك ، حتى انتهاء العقد ، وتشمل هذه المعلومات تقلبات الأسعار الواقعة فعلا والمحتملة من قبل العميل ، واسعار البيع التي تقل عن اسعار الشراء ..

وطريقة الأتصال بالبنك وتزويده بهذه المعلومات يحددها البنك نفسه ، وباستطاعته أن يهيء استمارات لهذا الغرض ، على أن يكون للعميل الحق في الاتصال التلفوني إذا كان ذلك ضروريا.

وهناك شروط خاصة بالعمل نفسه وظروفه ، تختلف من عمل إلى آخر ، لا يمكن تحديدها بصيغة عامة .

ولدى توفر شروط التوكل بالنسبة إلى المودع والمستثمر يقوم

=محلات تجارية صغيرة على اساس المضاربة مع البنك اللاربوي أو يتفق معهم البنك على صفقات معينة محددة فبامكان البنك ان يعين محاسباً قانونياً او اكثر لسجلات مجموع تلك المضاربات ويقتطع اجوره من مجموع ارباحها حسب النسبة قبل التوزيع .

البنك بدوره كوسيط في المضاربة بعد أن يدرس ربحية المشروع الذي تقدم العامل طالباً تمويله عن طريق المضاربة عـــلى ضوء مختلف الظروف الموضوعية .

وعلى البنك أن يسعى جاهداً لتوفير المضاربة الناجحة ، ولا يجوز له تأجيل استثمار الودائع الثابتة التي يتسلمها ولا التماهل في تهيئة الفرصة المناسبة للمضاربة الناجحة بهـــا بقصد توفير سيولة نقدية في خزانته ، او ايثارا لاستثمار امواله الخاصة على اموال المودعين .

فهرس

صفحة

مع حركة الاجتهاد

في الاقتصاد الاسلامي